گنجینهٔ نوشته های ایرانی

۲۲
۱

المقدمات

من

کتاب نص النصوص

فی شرح فصوص الحکم
لمحیی الدین ابن العربی

از تصنیفات

شیخ سید حیدر آملی

با تصحیحات ودو مقدمه وفهرستها

هنری کربن
پرفسور در سربن

و

عثمان اسماعیل یحیی
استاد تحقیقات علمی

جلد یکم

متن ودو مقدمه

تهران
قسمت ایرانشناسی
انستیتو ایران وفرانسهٔ پژوهشهای علمی
خیابان شاهپور علیرضا

۱۹۷۵/۱۳۵۳

گنجینهٔ نوشته های ایرانی

۲۲

المقدمات

من

کتاب نص النصوص

في شرح فصوص الحكم

لمحيي الدين ابن العربي

از تصنیفات

شیخ سید حیدر آملی

با تصحیحات و دو مقدمه و فهرستها

هنری کربین
پرفسور در سربن

و

عثمان اسماعیل یحیی
استاد تحقیقات علمی

جلد یکم

متن ودو مقدمه

تهران

قسمت ایرانشناسی

انستیتو ایران وفرانسه پژوهشهای علمی

خیابان شاهپور علیرضا

۱۹۷۴/۱۳۵۲

زیر نظر هنری کربین

از همین سلسله انتشارات قبلا منتشر شده :

۱ ـ کشف المحجوب ، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری ، تصنیف **ابو یعقوب سجستانی** با مقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین . ـ ۱۳۲۷/۱۹۴۹

۲ـ مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق **شهاب الدین یحیی سهروردی** مشتمل بر ۱ ـ حکمة الاشراق(متن عربی). ـ۲ ـ رساله فی‌اعتقاد الحکماء (متن عربی). ـ ۳ ـ قصة الغربة الغربیة (متن عربین با ترجمه وشرح فارسی) با تصحیحات ومقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین ـ ۱۳۳۱/۱۹۵۲

۳ ـکتاب جامع الحکمتین ، تصنیف **ناصرخسرو** قبادیانی مروزی یمگانی ، مؤلف بسال ۴۶۲ هجری قمری ، بتصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری‌کربین ومحمد معین ـ ۱۳۳۲/۱۹۵۳

۴ و ۵ ـ **ابن سینا** و تمثیل عرفانی ، بقلم هنری کربین ـ ۱۳۳۳/۱۹۵۴.

۶ ـ شرح قصیدهٔ فارسی **خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی** منسوب به محمدبن سرخ نیشاپوری (قرن چهارم و پنجم هجری) بتصحیح و مقدمهٔ فارسی وفرانسوی هنری کربین و محمد معین . ـ ۱۹۵۵/ ۱۳۳۴.

۷ ـ مجموعه در ترجمهٔ احوال **شاه نعمت‌الله ولی کرمانی** مشتمل بر: ۱ـرسالهٔ عبدالرزاق‌کرمانی . ـ۲ـ فصلی از جامع مفیدی . ـ ۳ رسالهٔ عبدالعزیز واعظی ، بتصحیح و مقدمهٔ ژان اوبن . ـ ۱۳۳۵/۱۹۵۶.

۸ ـکتاب عبهرالعاشقین ، تصنیف **شیخ روزبهان بقلی شیرازی**(۵۲۲ـ۶۰۶هـ.) بحث در تصوف بفارسی ، بتصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی وترجمهٔ فصل اول بزبان فرانسوی هنری کربین و محمد معین . ـ ۱۳۳۷/۱۹۵۸

۹ ـ ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی مشتمل بر: ۱ـ کتاب الینابیع از ابو یعقوب سجستانی . ـ ۲ ـ رسالة المبداء والمعاد از سیدنا الحسین بن علی . ـ ۳ ـ بعضی از تأویلات گلشن راز . بتصحیح وترجمه وشرح فرانسوی هنری کربین ـ ۱۹۶۱/ ۱۳۴۰

۱۰ ـ کتاب المشاعر صدرالدین محمد شیرازی **(ملاصدرا)** ، متن عربی با ترجمهٔ فارسی‌بدیع‌الملک‌میرزا عماد الدوله وترجمه ومقدمهٔ فرانسوی هنری‌کربین. ۱۳۴۲/۱۹۶۴

۱۱ ـ مجموعهٔ رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل ، تصنیف **عزیزالدین نسفی** بتصحیح و مقدمهٔ ماریژان موله . ـ۱۳۴۱/۱۹۶۲

۱۲ ـ شرح شطحیات **شیخ روزبهان بقلی شیرازی** (۶۰۶/۵۲۲ هـ.) ، متن فارسی بتصحیح و مقدمهٔ فرانسوی هنری کربین .ـ ۱۳۴۴/۱۹۶۶

۱۳ ـ اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی زبان با تصحیح ومقابله وترجمه ومقدمه بزبان فارسی بکوشش ژیلبر لازار. ـ۱۳۴۲/۱۹۶۴

۱۴ ـ شاهنامهٔ حقیقت (تاریخ منظوم پیران اهل حق) از **حاج نعمة‌الله مجرم مکری** جیحون آبادی با مقدمه وتصحیحات ویادداشتها و تفاسیر دکتر محمد مکری بخش اول : متن شاهنامه . ـ ۱۳۴۴/۱۹۶۶

۱۵ ـ شاهنامهٔ حقیقت ...بخش دوم ، جلد اول : فهرستها .ـ ۱۳۵۰/۱۹۷۱

۱۶ ـ جامع الاسرار ومنبع‌الانوار به انضمام رسالهٔ نقد النقود فی معرفة الوجود ،از تصنیفات شیخ **سید حیدر آملی** ، با تصحیحات ودو مقدمه هنری کربین وعثمان یحیی ۱۳۴۷/۱۹۶۹

۱۷ ـ مجموعهٔ سوم مصنفات سهروردی : مجموعهٔ آثار فارسی شیخ‌اشراق شهاب‌الدین یحیی **سهروردی** به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ دکتر سید حسین نصر و مقدمه و تجزیه تحلیل فرانسوی هنری‌کربین. ـ ۱۳۴۸/۱۹۷۰

۱۸ ـ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از زمان میرداماد ومیر فندرسکی تا زمان حاضر ، باهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی با مقدمهٔ فرانسوی هنری کربین : جلد یکم ۱۳۵۰/۱۹۷۱ .

۱۹ ـ منتخباتی از آثار حکمای ایرای از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر . جلد دوم (زیر چاپ)

۲۰ ـ رسائل جوانمردان مشتمل برهفت فتوت نامه باهتمام مرتضی صراف با مقدمه و خلاصهٔ ترجمهٔ فرانسوی هنری کربین .ـ ۱۳۵۲/۱۹۷۳

۲۱ ـ مکاتبات عبدالرحمن اسفراینی با علاء الدولهٔ سمنانی بتصحیح ومقدمهٔ هرمان لندلت .ـ ۱۳۵۱/۱۹۷۲

۱/۲۲ ـ المقدمات من‌کتاب نص النصوص فی‌شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی ، از تصنیفات شیخ سید حیدر آملی با تصحیحات ودو مقدمه هنری کربین وعثمان اسماعیل یحیی . جلد یکم متن ودو مقدمه .ـ ۱۳۵۳/۱۹۷۴

۲/۲۲ـ المقدمات من‌کتاب نص‌النصوص ...جلد دوم : حاشیات وتعلیقات وفهرستها

۲۳ ـ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ... جلد سوم (زیرچاپ)

۲۴ ـ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ... جلد چهارم (زیر چاپ)

پیشگفتار

آثار سید حیدر آملی که در اینجا معرفی میگردد ، سومین اثریست که درین سلسله انتشارات شناسانده میشود . ازاین فرصت بدست آمده استفاده کرده از خوانندگان ایرانی تقاضاداریم پیش گفتارفارسی مجلدشانزدهم همین سلسله انتشارات بنام «جامع‌الاسراروالرساله فی معرفة الوجود » وهمچنین دومقدمه مبسوط فرانسوی وعربی آنرا مطالعه فرمایند .

ما برای زنده کردن آثار این مؤلف بمشکلات فراوان برخوردیم زیرا هنوز نتوانستیم هیچیك از نسخه‌های خطی آثار اورا بزبان فارسی بدست آوریم وهمچنین بایدکوشا باشیم تا نسخ خطی بسیاری از آثارش‌را که بزبان عربی نگاشته شده گردآوریم زیرا آخرین‌آنها بنای رفیعی است از ادبیات ایرانی بزبان عربی .

مجلد حاضر شامل «مقدمات» بر شرح مفصل فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربیست. انتشار کامل این شرح محتوی چهار یا پنج جلد بقطرکتاب حاضرخواهد شد . ما بااشتیاق فراوان چاپ وانتشار مجلد مقدمات‌را تقدیم دوستداران ادب میکنیم تا بنمایانیم چگونه وبچه‌منظورمتفکرشیعه توانسته‌استقسمتی ازخواسته‌های خود را دراثرشیخ‌الاکبر(ابن‌عربی) بازیابد وهمچنین نشان دهیم با انتقادیکه مؤلف بر او (برابن عربی) نوشته چگونه وچطور نتوانسته‌استدر مورد عقیدهٔ خاتم‌الولایت با او(با ابن عربی) موافقت داشته‌باشد .

از سوی دیگر ما در قسمت فرانسوی توجه شما را باهمیت قسمت جداول و اشکال کتاب حاضر جلب میکنیم . سید حیدر آملی درین بخش از کتاب دست بخلق نظریه خارق العادهٔ درطرز بنای عوالم روحانی وانطباق آن با جهان مادی زده است . فلسفهٔ عالم المثال اوکه واسطهٔ میان عالم عقل وعالم محسوسات ومتأثر از فرضیهٔ ابن عربی میباشد او را میان شیخ اشراق و فلسفهٔ تجرد خیال ملا صدرای شیرازی قرار داده است .

فلسفهٔ تجردخیال (خیال مطلق) محققاً امروز یکی از بزرگترین موضوعات تحقیق در فلسفهٔ غرب است .

شرح وتفسیرآثار ابن عربی از زمان بسیار قدیم تاکنون همواره ادامه داشته و دارد و یك بخش مهمی از تاریخ فلسفهٔ اسلامی‌را بخود اختصاص داده است . مقام وسیعی‌را که شروح سید حیدر آملی بدست آورده است او را بعنوان یکی از آموزگاران ایرانی فلسفه وعرفان مکتب شیعه معرفی میکند که سزاوار نیست هرگز فراموش شود .

از صمیم قلب آرزومندیم بنفع فلسفه ومعنویت مذهب دوازده امامی، یك فیلسوف مصمم ایرانی زمان ما،هرچه زودتر برآن شود تاآثار این متفکر ایرانی‌را از زبان عربی بفارسی برگرداند واین اندیشه‌های تابناك را در دسترس محققین ایرانی قراردهد .

هنری‌کربین ــ ترجمان : حسن ره‌آورد

تهران. آذرماه ۱۳۵۲ ه.ش.

تنبيه وبيان

نظراً لضخامة حجم نص «المقدمات من كتاب نص النصوص فى شرح فصوص الحكم » لمحيى الدين بن العربى ، الذى هو من الآثار العلمية للشيخ السيد حيدر الآملى ، فقد جعلناه على مجلّدين مستقلين . المجلّد الاول ينتظم النص المجرّد للمقدمات ، مصدّراً بتمهيدين عامين له ، بالعربية والفرنسية . المجلّد الثانى يحتوى على روايات نص « المقدمات » والتعليقات عليها ، والفهارس العامّة لها ، مع جدول الخطأ والصواب .

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

مقدمة

(١)

كتاب فصوص الحكم

انّ كتاب « فصوص الحكم » للشيخ الاكبر محيى الدين بن العربى (ابن عربى) ، على صغر حجمه وبراءة موضوعه ، نال ما لم ينله أثر آخر ، فى التراث العربى الاسلامى ، من شرح وتعليق وجرح وتعديل . فشروحه المعروفة الآن لدنيا ، المحفوظة نسخها فى خزائن دور الكتب ، شرقاً وغرباً ، والمكتوبة بسائر لغات الثقافة الاسلامية ، من عربية وفارسية وتركية وغيرها ، ـ تقول : انّ هذه الشروح والتعليقات تتجاوز ، فى الوقت الحاضر ، المئة عدداً . وكذلك الشأن بالقياس الى كتب النقد ورسائل الدفاع التى كان كتاب « الفصوص » ومؤلفه هدفاً مباشراً لها . أمّا الفتاوى الدينية والآراء العلمية ، الصادرة من كبار الفقهاء والمؤرخين والمفسرين وعلماء الكلام والحديث فى البيئة الاسلامية ، وخاصة عند أهل السنّة ، فى هذا الموضوع ، ابتداءً من القرن السابع الهجرى ، وفى مختلف الامصار والاقطار للعالم الاسلامى ، ـ فهى حقاً تفوق الاحصاء والتعداد . وقد تتبعنا نحن ما حشده مؤرخ مصر ومحدثها الناقد فى القرن العاشر للهجرة ، الشيخ محمّد بن عبد الرحمن السخاوى ، فى كتابه الكبير عن ابن العربى ، من فتاوى علماء المذاهب وآراء المحدثين والمتكلمين وغيرهم ، التى تلتقى كلها حول كتاب «الفصوص»

حول شخصية صاحبه ، ـ فألفيناها تزيد على مائة وثلاثين (١٣٠) فتوى ورأى ، وذلك فقط فى مدى قرنين ونصف ، أو ما يزيد على ذلك قليلاً .

ومجموعة هذه المصادر العلمية والوثائق الدينية ، من شروح وتعليقات وفتاوى وآراء ، تشكّل فعلاً مكتبة ضخمة ومستقلة ، تضم مئات من المجلدات ، وتمثل جانباً فريداً وأصيلاً فى تاريخ الحضارة الاسلامية . ويتجلّى أثر ذلك كلّه فى ميدانين اثنين : فى حقول التفكير الفلسفى ، أو بتعبير أدق التفكير الدينى ، وفى ساحات النشاط الروحى للمجتمعات الاسلامية .

ففى الميدان الاول مثلاً ، أعنى فى حقول التفكير الدينى ، يستطيع مؤرخ الفكر الاسلامى أن يلاحظ عن كثب ، وبدون عناء ، من خلال شروح « الفصوص » العديدة ، وبصورة خاصة على ضوء تلك المقدمات الضافية التى استهلّت بها تلك الشروح على مدى العصور ، ـ ظهور لون جديد ونمط جديد من التفكير الدينى الفلسفى فى الاسلام ، وذلك ابتداءً من أواسط القرن السابع الهجرى بكل دقة . كما يستطيع هذا المؤرخ نفسه ، فى الوقت ذاته ، أن يرقب تماماً مدى سيطرة هذا اللون الجديد من التفكير على الجماعة الاسلامية ، ومقدار عمقه وشيوعه فى أوساطها العلمية والادبية ، على الرغم من تعدد المجتمع الاسلامى واختلافه فى فرقة ومذاهبه ومشاربه .

وهذا النمط الجديد من التفكير الدينى ، ينفرد بخصائصه الواضحة ، ويستقل بملامحه المعينة ، التى تميزه بالكلية عمّا كان سائداً قبل ذلك ، فى العالم الاسلامى ، من فلسفة يونانية أو فكر اعتزالى وأشعرى . غير أنّ هذا اللون المبتكر من التفكير يتّسق أكثر فأكثر مع بشائر الفكرة العرفانية التى انبثقت أزهارها بظهور كبار الصوفيين المتقدمين ، ومع طلائع المفكرين الاسماعيليين النبهاء ، كما أنّه ينسجم تماماً ويلتقى مع التيارات الكبرى للافلاطونية المحدثة ، العميقة الجذور ، الراسخة الاصول فى البيئات الاسلامية ، شرقاً وغرباً . ـ ونحن لا يسعنا فى هذا الموطن الا أن نعبّر ، مع الاستاذ

الكبير هنرى كربين ، عن مزيد أسفنا لان هذه الظاهرة المهمة فى تأريخ الفلسفة عموماً ، وفى تأريخ الفلسفة الاسلامية على الخصوص ، لم تحظ من قبل مؤرخى الفكر البشرى ، من مسلمين وغير مسلمين ، ما تستحقه من عناية ودراسة وبحث ونقد .

هذا من ناحية . ومن ناحية اُخرى ، انّ مؤرخ الحركات الاصلاحية فى الاسلام سيرى ، من خلال النقد العنيف الذى وُجّه الى آراء ابن العربى وأفكاره (التى يسميها أعداؤه : « السموم القتّالة ») المبثوثة فى سائر كتبه ، وخصوصاً فى « فصوص الحكم » ؛ ـ ومن ثنايا الدفاع الحار المستميت الذى اضطلع به أتباعه العديدون المخلصون ، على مجرى العصور ؛ ـ وتجاه موقف الحياد الذى التزمه بعض العلماء ، وتبريرهم لذلك إزاء خصوم الشيخ وأنصاره على السواء ؛ ـ أقول : إن مؤرخ الحركات الاصلاحية فى الاسلام ، ومعه علماء النفس والاجتماع الدينيين سيجدون أنفسهم أمام أعقد مشكلة للتفكير الدينى وأغرب صورة له ؛ وسيرون باُم أعينهم أخطر مأساة للتجربة الروحية ، فى مواقفها الايجابية أو السلبية ؛ وسيقفون على أعنف معركة عقلية عرفها التاريخ للمجتمعات البشرية .

*

ومهما يكن الامر ، فها هو شيخنا العظيم يقدم بنفسه كتابه للناس ، على هذا النحو الغريب . « أمّا بعد ! فانى رأيت رسول الله ـ ص ـ فى مبشّرة ، اريتها فى العشر الآخر من المحرّم سنة سبع وعشرين وستمائة ، بمحروسة دمشق . وبيده ـ ص ـ كتاب . فقال لى : « هذا فصوص الحكم ! خذه ، واخرج به الى الناس ، ينتفعون به . » ـ فقلت : السمع والطاعة لله ، ولرسوله ، ولاولى الامر منا ، كما اُمرنا . »

فهذا الكتاب اذن كان ، على حدّ تعبير الشيخ ذاته ، نتيجة « رؤيا »

لا نتيجة رويّة فحسب. وكان من تآليف الحقبة الاخيرة ، أو الفترة الاخيرة لحياة ابن العربى ، حيث أشرف آنذاك على السبعين من عمره المديد ، أو كاد . وتمّ انشاء الكتاب فى مدينة دمشق التى استقر فيها شيخنا نهائياً ، ابتداءً من عام ٦٢٠ للهجرة ، بعد أن طوّف فى أرجاء العالم الاسلامى شرقاً وغرباً ، زهاء أربعين سنة .

انّ العنوان الذى أصطفاه ابن العربى على مؤلفه الغريب ، ليدل بطريقة رمزية على موضوعه الذاتى ، وعلى أسلوب معالجته : « فصوص الحكم وخصوص الكلم » . ولفظتا « حكم وكلم » (مفرد حكمة وكلمة) ، تحت قلم شيخنا ، هما تعبيران فنيّان ، واصطلاحان جديدان ، لهما دلالتهما المحددة . فـ « الحكمة » لا يقصد بها مجرد معناها الاخلاقى أو الفلسفى ، اى هذا الضرب الخاص من السلوك الفردى ، القائم على مبدأ العدالة والاستقامة ، أو على فكرة الاصابة والسداد فى القول والعمل . لا ! الحكمة ، عند الشيخ الاكبر فى كتاب « الفصوص » ، هى الانسجام الكونى والاتساق الوجودى . أمّا لفظة « الكلمة » فيتعمّق ابن العربى معناها القرآنى الدقيق سنّة الله الخالدة ، وقانونه الازلى السارى فى جميع الاشياء .

وفي نظر الشيخ الحاتمي ، انّ حكمة الوجود وسنّة الله الازلية ، المسيطرة على الكون ، ليظهران كلاهما ، بروعتهما ، في خلق الانسان ، وبصورة خاصة في خلق « الانسان الكامل » ، لانّه المظهر التام للوجود ، والمجلى السامى لارادة الله العليا في الحياة . فهو ـ أعنى الانسان الكامل ـ حقّاً « فصّ الحكمة » ، وهو صدقاً « خاصّة الكلمة » . ـ وعلى هذا ، يمكن القول ، من غير شطط أو اسراف ، بأنّ ابن العربى كان فى طليعة المفكرين الاسلاميين الذين نادوا بمبدأ « التفاؤل » ، أى بكمال الوجود وحسن الحياة ؛ وأرسوا دعائم هذا المبدأ على أسس ثابتة من الحكمة النظرية والحكمة الغيبية ، فى آن واحد .

والانسان الكامل ، بمعناه الفنيّ الدقيق عند شيخنا ، هو مرادف للنبى وللوليّ . أو ان شئت فقل : الانسان الكامل ، فى نظر الشيخ الاكبر ، هو النبى والوليّ على السواء . فهو اذن ليس مجرد فكرة نظرية أو مثالية ، لا صلة لها بواقع الحياة ومجرى الاحداث ، على مسرح الكون . انّ شخصية الانسان الكامل (أى النبى والوليّ معاً) وذاتيته السامية قد عاشت فعلاً ، وتعيش وستعيش فى ضمير الجماعات البشرية ومعها وحولها : تقاسم آلامها ، وتسمو بآمالها ، وتوجهها ، برفق وعناية ، الى غايتها المرجوة . بيد أن للانسان الكامل وإن عاش «زمان الوجود» الانسانى ، فهو لا يخضع لقيوده وأحكامه . ولا يتحدد بأبعاده وآماده . إنّه ، تاريخياً ، يوجّه تأريخ البشرية ، ويسمو صعداً بالانسانية ، على نحو مرئىء أو غير مرئى ، وبطريقة مألوفة أو غير مألوفة .

وللانسان الكامل عملان أساسيان ، فى ضمير الفرد وفى ضمير الجماعات ، على حد سواء . فهو من جهة ـ وهذا هو عمله الاساسيّ الاول ـ « رسول الله » : يبلغ بصدق واخلاص شريعته ، التى فيها صلاح العباد وسعادتهم ، فى الدنيا والآخرة . ومن جهة اخرى ـ وهذا هو عمله الاساسيّ الثانى ـ هو « وليّ الله » : يقوم بتربية الضمير الانسانى ، وصقله وتهذيبه وتثقيفه ، حتى يعى تماماً شريعة الله وناموسه الازلى ، فيعيش حقاً حياة المجد والكمال والسلام. اذ يغدو نوراً مع الانوار ، وروحاً مع الارواح ، واذ تتحقق عبوديته لله خالصاً، الذى هو حقّ وخير مطلقان .

انّ العمل الاساسيّ الاول للانسان الكامل ، وبتعبير أوضح ، وظيفته الأساسية الاولى ـ تبليغ الرسالة الآلهية الى العباد ، ـ قد تمّت وانتهت تاريخياً (لا وجودياً) مع آخر الرسل ذوى الشرائع . فليس ، ثمّة ، في نظر الشيخ الأكبر ـ كما هى عقيدة جميع المسلمين ـ شريعة سماوية من عند الله، بعد الشريعة الاسلامية والرسالة المحمدية . غير أن الوظيفة الثانية للانسان

الكامل ـ **الولاية** ، ـ فهى باقية أبد الدهر ، فى أشخاص أولياء الله المقربين .

وهؤلاء الأولياء ، الذين هم مظاهر خالدة وحية للانسان الكامل، عند ابن العربى ، هم أنبياء بكل معنى الكلمة ، وعلى مدى العصور . ولكنهم الآن ، بعد ظهور الشريعة المحمدية ، هم أنبياء ولاية ، لا أنبياء شريعة . فمهمتهم في الوقت الحاضر ، وبعد مجيىء الاسلام ، مقصورة على الوظيفة الاساسية الثانية للانسان الكامل ، ألا وهى تحقيق الولادة الثانية للفرد البشرى، التى بها وعن طريقها يتم عروج المرء الى ملكوت السموات ، أى تحقيق انسانيته الكاملة ، وحريته الخالدة ، وسلامه الابدى .

وفى كتاب « فصوص الحكم » يستعرض الشيخ الحاتمى حياة بعض الانبياء ، الذين ورد ذكرهم فى القرآن . الا انه حين يستعرض هذه الحياة للانبياء ـ أو بتعبير أدق يتأملها ـ لا يقوم بهذا العمل الخاص كمؤرخ يـُعـَنى ، قبل كل شيء ، بالجانب الواقعى والزمنى للانبياء ، كما هو الحال فى أسفار العهد القديم . ولا كرجل أخلاق وتربية ، يهتم بديئاً بالناحية الدينية أو جانب العبرة فى قصص الانبياء ، كما هو الشأن على صفحات القرآن الكريم. كـلاّ ! لم يكن ابن العربى لا هذا ولا ذاك فى « فصوص الحكم » . انما كان عمله الاصيل وغرضه الهادف ، فى ذلك الكتاب ، هو أن يتأمل مليـّاً حياة الانبياء من الوجهة الميتافيزيقية المحضة ، وأن يسجل هذه التأملات والارتسامات بأسلوب رمزى اصطلاحى ، هو من أدق وأغمض الاساليب البيانية فى اللغة العربية . وهنا حقاً معقد الطرافة وبالغ الخطورة والجرأة لهذا الاثر العقلانى العظيم .

فالانبياء يظهرون ، على ضوء تعاليم « الفصوص » وأفكاره ، كـمُـثـُل خالدة لحقائق الوجود الكبرى . و كل نبى ، فى حياته و فى رسالته ، يقوم بدور معيـّـن لهذه المثل الخالدة ، بقدر ما هو مظهر كامل لها ، و مرآة مجلوة صافية تعكس أنوارها وأمجادها . ومن ثمـّة كانت سيرة الانبياء (وان

شئت فقل الاولياء) هى التعبير الاسمى لارادة الله العليا من خلق الانسان؛ كما هى ، فى الوقت ذاته ، الصورة الرائعة لما فى الوجود من كمال وبهاء وجمال .

ولا ريب أن هذا العرض الخاص لحياة الانبياء ، وهذا الفهم العميق الجرئ لشخصياتهم ورسالاتهم ، هو أول محاولة من نوعها ، بحسب علمنا، فى تأريخ الفكر الاسلامى . ولعل هذا يفسر لنا جانباً من عناية المسلمين بهذا الاثر العقلى الروحى الغريب ، منذ القرن السابع الهجرى حتى العصر الحاضر .

وفكرة « الانسان الكامل » التى عرضها شيخنا فى كتاب « الفصوص » بطريقته الخاصة ، هي جزء أو مظهر لنظريته العامّة فى « الكلمة » التى تشغل منزلة عظمى فى مذهبه العقلانى الشامل . وقد تعرض لهذه النظرية ابن العربى ، فى سائر كتبه ، كما هى عادته ؛ الا أنّه أفسح لها مجالاً رحباً في « فتوحاته » ، وأولاها عناية خاصة فى « فصوصه » . ونستطيع ، فى اطار هذا التصدير العام ، تلخيص نظريته على النحو التالى .

« **الكلمة** » أو ان شئت « **الحقيقة المحمدية** » (وكلا الاصطلاحين من وضع الشيخ) هى أولاً نظير « المبدع الاوّل » عند الاسماعيلية ، و « النور المحمدى » عند الاثنا عشرية ، و « المطاع » عند الغزالى ، و«العقل الكلّى» عند الفلاسفة الاسلاميين . وهي ثانياً ذات صلات وثيقة بالعقيدة الرسمية لـ «الكلمة» فى النصرانية ، ولفكرة « اللوغوس » لدى فيلون الاسكندرى . ومع ذلك ، وعلى الرغم من تعدد المصادر الاجنبية والاسلامية التى استمد منها ابن العربى أسس تفكيره فى هذا الموضوع ، فانّه استطاع ، بمهارة ودقة، أن يتمثلها جميعاً ويقيمها على قواعد راسخة ، وأن يصوغها أخيراً فى قالب علمى وفكرى يمتاز حقاً بالاصالة والعمق والشمول .

في نظر الشيخ الاكبر « الكلمة » لها ثلاثة اعتبارات محددة ، وبالتالى

لها ثلاث وظائف رئيسية ، تقوم بأدائها متميزة : « الكلمة » بالنسبة الى « الذات المطلقة » و « غيب الغيوب » ، ووظيفتها ثمّة وجودية أنطولوجية . « الكلمة » بالنسبة الى العوالم الخارجية ، في الآفاق وفي الانفس ، المرئية وغير المرئية ، ووظيفتها هناك كونية كوسمولوجية . وأخيراً «الكلمة» بالنسبة الى الجنس البشرى ومصيره الذاتى فى الابد ، ووظيفتها هنا روحية بعثية نشرية .

فـ « الكلمة » بالقياس الى « الذات المطلقة » و « غيب الغيوب » هى التعيّن الاوّل والتجلى الاكمل ، في حضرة الوجود المطلق . في « الكلمة » وعلي « الكلمة » و بـ « الكلمة » تنعكس جميع «كمالات الذات» : من حيث هى عالمة ومعلومة وعلم ، ومن حيث هى مُحبّة ومحبوبة وحبّ ، هى « الاسم الاعظم » و « الكنز المطلسم » أى الرمز الذى يومىء من بعيد ، عن لألاء « الذات » وأمجادها اللانهائية . وقد أحبّت هذه «الذات» لفيض غناها ومزيد كمالها ، أن تعرف ، وأن تحبّ ، وأن تعبد . فكانت « الكلمة » ـ لا غيرها ـ وسيلة هذه المعرفة ، وأداة هذه المحبّة ، وباب عبادة الحقّ . « الكلمة » هى ـ لا غيرها ـ صلة الوصل للذات المطلقة التى لا تدركها العقول ، والتى لا تتجاسر نحوها الخواطر ، لانّها المظهر الاتمّ الوحيد لهذه « الذات » التى أرادت أن تكون معلومة بـ « الكلمة » ، ومحبوبة فى « الكلمة » ، ومعبودة لدى « الكلمة » . وان كانت هى ـ أعني « الكلمة » ـ بالنظر الى طبيعتها وحقيقتها ، مخلوقة لا خالقة ، ومألوهة لا آله .

ومن جهة اخرى ، «الكلمة» بالنسبة الى العوالم الخارجية وما تنتظمه من أشياء وكائنات ، هى العلّة المباشرة فى وجودها وتطورها وبقائها . «الكلمة» هى القانون المسيطر على كل شيء . هى العقل السارى فى كلّ شيء . هى النظام الذى به قوام كلّ شيء . ومن ثمّة ، فى نظر شيخنا ، « الكلمة » تجمع فى ثناياها سائر وظائف مبدأ السببية ، كما هى فى الفلسفة الارسطية:

الفاعلية ، الصورية ، المادية ، الغائية . ويميز شيخنا ، كما ميز من قبل المفكرون الاسماعيليون النبهاء ، بين مبدأ « السببية » الذى هو من وظائف « الكلمة » ، وبين مبدأ « المسببيّة » الذى يعتبره ، بحق ، من خصائص ووظائف « الذات المطلقة » . ومن هنا استطاع الشيخ الاكبر أن يسمو بفكرة الالوهية ، كما سما بها من قبله كبار مفكرى الاسماعيلية ، الى أقصى حدود التنزيه والتجريد ، وبالتالى أن يبعد عن عقيدة التوحيد ـ حجر الزاوية لكل تجربة روحية وعقلانية ـ كل شائبة من شوائب التعدد أو الكثرة أو الاشراك .

وأخيراً ، اذا كانت « الكلمة » بالنسبة الى « الذات المطلقة » هى مظهر تجليها الأكمل وعنوان وجودها الاشمل ، ـ واذا كانت « الكلمة » بالنظر الى العوالم الكونية الخارجية هى مبدأ نشوئها وبقائها ، ـ فهى أيضاً أعنى « الكلمة » بالقياس الى النوع الانسانى العلّة المباشرة لتطوره الروحى ومصيره الابدى (نظرية الانسان الكامل) . انّ « الكلمة » كما لاحظنا ذلك من قبل ، ذات وظيفتين رئيسيتين فى التاريخ الروحى للبشرية : انّها مصدر الرسالة الآلهية ، انّها ينبوع الولاية والقداسة . وفى هذه القيم العظمى ـ وفيها وحدها لا فى غيرها ـ يتحقق كمال البشرية فى المعرفة والمحبّة والسلام والحرية .

عن طريق « الرسالة والشريعة » ، يعلن الله ارادته السماوية أمام الفجر الانسانى وعقله ، فى صورة قانون محدد وناموس معيّن . وعن طريق « الولاية والقداسة » ، يظهر الله هذه « الارادة السماوية » ذاتها لا فى صورة « قانون وناموس » ، بل فى مظهر بشرى ، هو التعبير الحىّ عن ذلك القانون والناموس ، بحيث يغدو ذلك المظهر البشرى مرآة صافية للارادة السماوية ذاتها ، فى خلودها ووحدتها وقداستها .

*

وبعد : فانّ هدفنا الاول من هذا التصدير العام على « مقدّمات شرح الفصوص » للشيخ الآملى ، هو قبل كل شيء مرصد الاصداء التاريخية التى أثارها كتاب « فصوص الحكم » فى تاريخ الفكر الاسلامى ، اى تتّبع شروح « الفصوص » ، ونقده ، والتعليقات عليه ، والفتاوى التى قيلت فيه وفى مؤلّفه ، وذلك منذ القرن السابع حتى العصر الحاضر . وهذا جميعه سيتحقق عن طريق البنود التالية :

أولاً : بيان شروح الفصوص على مدى القرون .

ثانياً : ذكر مختصرات الفصوص .

ثالثاً : بيان الردود عليه وعلى مؤلفه .

رابعاً : ذكر الدفاع عنه وعن مؤلفه .

خامساً وأخيراً : جمع الفتاوى التى قيلت فيه وفى مؤلفه .

ولا بدّ لنا من التنويه فى هذا المكان ، بأن عملنا التاريخى ليس هو احصائياً شاملاً ودقيقاً ، بكل معانى الكمة . أى أنّ قصدنا هنا ، ليس هو جمع سائر المصادر العلمية والوثائق الدينية المتعلقة بكتاب « الفصوص » وصاحبه . فان تحقيق مثل هذا الامر ، هو فى حكم الاستحالة ، بالقياس الى وسائلنا فى المعرفة ، وأدواتنا فى البحث . ذلك ، لأن فهرسة جميع الخزائن الخطية التى لها صلة بالتراث العربى الاسلامى ، ان فى دور كتب الشرق أو فى دور كتب الغرب ، لم تتمّ بعدُ . كذلك لم تتمّ ، حتى الآن ، فهرسة سائر ما تحتوى عليه هذه الخزائن ، بالقياس الى الثقافة الاسلامية ، المكتوبة باللغة العربية أو بغيرها من لغات حضارة الاسلام . فعملنا فى هذا السبيل هو محدود . ومهمتنا متواضعة : تسجيل ما أمكن العثور عليه ، فى هذا الموضوع ، من مصادر علمية ووثائق دينية .

أمّا الجزء الاخير من هذه « المقدمة » فسيكون مقصوراً على بيان الاصول الخطية التى اعتمدنا عليها فى تحقيق « مقدمات شرح الفصوص » ، وذكر منهجنا فى تحقيق النص .

(٢)
شروح فصوص الحكم على مدى القرون

فى القرن السابع الهجرى :

١) شرح الفص الادريس ، لاسماعيل بن سودكين النورى ، المتوفى سنة ٦٤٦ / ١٢٤٨ . وهو شرح للفصل الرابع من كتاب الفصوص . موجود فى خزانة الفاتح (مكتبة السليمانية ، استنبول) تحت رقم ٥٣٢٢ / ٢١٧ ب ـ ٢٢٦ ألف .

٢) كتاب الفكوك ، لصدر الدين القونوى ، المتوفى سنة ١٢٧٤/٦٧٢. موجود فى نور عثمانية (استنبول) ٥٠١٠ / ٧٦ ب ـ ١٠٣ (غفل العنوان والمؤلف فى الفهرس وفى المخطوط) ، ـ برلين ٢٨٧٨ W ١٢٢٦ ؛ ـ هدائى افندى (اُسكدار ـ استنبول) ٤٢٥ / ٥٧ ب ـ ١٠٣ الف ؛ ـ بغدادلى (استنبول) ٧٣٠ ؛ ـ يوسف آغا (قونية) ٤٨٥٨ (نسخة المؤلف نفسه وبخط كاتبه) ؛ ـ حالت افندى (استنبول) ٢٥٩ ؛ ـ بيازيد (استنبول) ٢٤١٦ ؛ ـ راغب باشا (استنبول) ١٤٥٣ / ٢٠٣ ـ ٢٧٦ ؛ ـ شهيد على باشا (استنبول) ١٣٥١ (الرسالة الثامنة) ؛ ١٣٦٦ (الرسالة الثالثة) ؛ ـ دار المثنوى (استنبول) ١٥٩ ؛ ٢٢٧ ؛ ـ لالهلى (استنبول) ١٤٢٠ ؛ ـ يحيى افندى (استنبول) ٢٥٣٤ ؛ ـ الخزانة العامة (الرباط) ك ٢٦٢٨ (بعنوان « شرح الفصوص للقونوى » . ـ انظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٢ ، ١١ ـ ١٢ ؛ وانظر أيضاً ريتّر ، مجلة « الاسلام » ، المجلد ٢١ ، ص ٩٥ ـ ٩٩ . ـ هذا ، وكتاب « اللمعات » بالفارسية ، لفخر الدين العراقى ، المتوفى سنة ٦٨٨ / ١٢٨٩ ، كان قد استلهمه مؤلفه ، الذى هو تلميذ وصديق صدر الدين القونوى ، أثناء قراءة هذا الاخير لكتاب « الفصوص » وشرحه له فى « الفكوك » . انظر « كتاب اللمعات » :

دراسة وترجمة بالفرنسية ، مع تحقيق نصّ « اللمعات » لجوليان بلديك (دراسة غير مطبوعة ومحفوظة على الآلة الكاتبة) .

٣) شرح فصوص الحكم ، لعفيف الدين التلمساني (سليمان بن عبدالله) ، المتوفى عام ٦٩٠ / ١٢٩١ . موجود في شهيد علي باشا (استنبول) ١٢٤٨ / ١ ـ ١٤٧ ؛ ـ يحيى افندى (استنبول) ٢٦٥ / ١ ـ ٥٧ ب (بتأريخ ٨٠٠ هـ) ؛ ـ سليم (استنبول) ٥١١ . ـ وانظر بروكلمان : الأصل ١ / ٥٧٢ ، ١١ ـ ١٢ ؛ والذيل ١ / ٧٩٣ ، ١٢ . ـ انظر أيضاً : كشف الظنون ، لحاجي خليفة ، ٢ / ١٢٦٤ (استنبول) .

٤) شرح فصوص الحكم لمؤيد الدين الخجندى (ابن محمود بن صاعد الحاتمي) ، المتوفى سنة ٦٩٠ / ١٢٩١ . ـ موجود في يحيى افندى (استنبول) ٢٢٣١ / ١ ـ ١٧٤ ب (بتاريخ ١٢٨٢ هـ) ؛ ـ قليج على باشا (سليمانية ، استنبول) ٦١٩ / ١ ـ ١٩٩ (بتاريخ ٧٩١ هـ) ؛ ـ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٥٧ ؛ ـ احمد الثالث (استنبول) ١٥٥٦ (بتاريخ ٨٤٢ هـ) ؛ ـ رشيد افندى (استنبول) ٤٠٥ ؛ ـ جار الله (استنبول) ١٠٤٣ ؛ ـ لالهلى (استنبول) ١٤١٧ ؛ ـ عاطف افندى (استنبول) ١٤٤٠ ؛ ـ وليّ الدين (استنبول) ١٧١٧ ؛ ـ مكتبة الأزهر ١٣١٨ (بخيت) ٤٤٨١٣ ؛ ـ مكتبة جامعة استنبول ١٢ (القسم العربي) ؛ ـ نافذ باشا (استنبول) ٥٣٨ / ١ ـ ٤٤٩ ب (بتاريخ ١٢٨٨ هـ) ؛ ـ حالت افندى (سليمانية ، استنبول) ٢٦١ / ١ ـ ٢١٩ ب ؛ ـ شهيد على باشا (سليمانية ، استنبول) ١٢٤٠ (بتاريخ ٨٦٩ هـ) ؛ ـ علو جامع (بورصة / تركيا) ١٢٠٧ (غفل العنوان والمؤلف) ؛ ـ برلين ٢٨٨٠ pm ٥٣ ؛ ـ المكتبة الملكية (الرباط) ٥٧٩ ؛ ١٤٢٠ . ـ انظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٢ ، ١١ ـ ١٢ ؛ الذيل ١ / ٧٩٣ ، ١٢ . ـ وانظر كشف الظنون ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

٥) شرح فصوص الحكم لسعد الدين الفرغانى (محمد بن احمد)، المتوفى سنة ٦٩٥ / ١٢٩٦ . ـ مذكور فى كشف الظنون لحاجى خليفة : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

فى القرن الثامن الهجرى :

٦) الخصوص بأداة النصوص فى شرح الفصوص للحسين بن عبد الله بن محمد بن عمر العباسى ، المتوفى عام ٧٠٨ / ١٣٠٨ . ـ موجود فى مكتبة جامعة استنبول (القسم العربى) ٤٤٨٠ / ١ ـ ٥٦ ب .

٧) شرح فصوص الحكم لكمال الدين الأنصارى الشافعى (محمد ابن على) ، المتوفى عام ٧٢٧ / ١٣٢٧ . ـ مذكور فى كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

٨) شرح فصوص الحكم للكاشانى (كمال الدين عبد الرزّاق) ، المتوفى عام ٧٣٠ / ١٣٣٠ . موجود فى نافذ باشا (استنبول) ٥٣٩ / ١ ـ ٣٠٩ ب ؛ ـ مكتبة الأزهر (٩٩) ٥٣١٣ (مطبوع) ؛ ـ عاطف افندى (استنبول) ١٤٤١ ؛ ـ ولىّ الدين (استنبول) ١٧١٩ ؛ ـ فيض الله (استنبول) ١٢٥٣ ؛ ١٢٥٤ ؛ ـ أحمد الثالث (استنبول) ١٥٠٣ ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ٢٢٢٤ ؛ ٢٢٢٧ ؛ ٢٣٩٠ ؛ ـ آيا صوفيا (استنبول) ١٩٠٠ ؛ ١٩٠١ ؛ ـ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٦٣ ؛ ـ ازميرلى (استنبول) ١١٣١ (مطبوع) ؛ ـ بيازيد (استنبول) ٣٧٥٤ . ـ وانظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٢ ، ١١ ـ ١٢ ؛ ـ وكشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) . هذا الشرح مطبوع فى القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ ، ١٣٢١ هـ .

٩) شرح فصوص الحكم لعلاء الدولة السمنانى ، المتوفى عام ٧٣٦ / ١٣٣٦ . ـ موجود بمكتبة جامعة(دانشگاه) تهران، خزانة بسطامى‌راد ، رقم ٩٦٤ .

١٠) شرح فصوص الحكم للورادى (محمد بن محمد) ، المتوفى بعد سنة

١/٢٥٠ ١٣٣٢/٧٣٢ . ـ موجود في شهيد علي باشا (سليمانية ، استنبول) ١/٢٥٠ ـ ١٨٢ (بتاريخ ١٠٠٠ هـ بقلم عبدالله البوسنوى احد شراح الفصوص فى القرن الحادى عشر ؛ ـ انظره هناك) ؛ ـ حالت أفندى (استنبول) ٢٥٨ (بخط عبد الحميد بن عيسى القسطمونى الذى يصرح بأنّه نقل مخطوطه عن أصل المصنف المنسوخ عام ٧٣٢ للهجرة) .

١١) مشارق النصوص الباحث عن غوامض الفصوص ، لأبي المعين عبد الله بن أحمد البخارى ، المتوفى بعد سنة ١٣٣٦/٧٣٦ . ـ موجود فى أسعد افندى (استنبول) ١/١٥٣٩ ـ ٢٢٤ (الأول ناقص. نسخة مصححة : عليها تعليقات ؛ بخط حسن ؛ بتاريخ ٨٧٣ هـ) . ـ انظر كشف الظنون : ١٢٦١/٢ (استنبول) . ويصرح صاحب هذا الشرح ، فى آخر كتابه ، بأن هذا الشرح من تواليف عام ٧٣٦ هـ .

١٢) شرح فصوص الحكم لركن الدين الشيرازى ، المتوفى سنة ١٣٤٤/٧٤٤ . موجود في جار الله (استنبول) ١٠٣٥ ؛ ـ سيريز (استنبول) ١٤٨٦ ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٩٥ ؛ ٢٩٦ ؛ ـ آيا صوفيا ١٨٩٥ ؛ ـ نافذ باشا (سليمانية ، استنبول) ١/٥٤٥ـ ٣٤٥ (الجزء الثانى من الشرح فقط) . ـ انظر بروكلمان : الذيل ١/٧٩٣ ، ١٢ ؛ ـ كشف الظنون : ١٢٦٤/٢ (استنبول) . ـ وهذا الشرح هو باللغة الفارسية .

١٣) مطلع خصوص الكلم فى شرح فصوص الحكم ، لداود بن محمود القيصرى ، المتوفي سنة ١٣٥١/٧٥١ . موجود فى نور عثمانية (استنبول) ٢٤٥٨ ؛ ٢٤٥٩ ؛ ٢٤٦٥ ؛ ٢٥١٤ (بتأريخ ٨٧٢ هـ ، عليه تعليقات) ؛ ـ شهيد علي باشا (استنبول) ١/١٢٤٢ ـ ٢١٥ (بخط المؤلف نفسه) ؛ ١٢٤٣ ؛ ـ برلين Spr ٧٧٤ ؛ ـ فيينا(وين) ١٨٩٩ ؛ ـ الفاتح (استنبول) ٢٦٩٥ ٢٦٩٦؛ ٢٦٩٧ ؛ ٢٦٩٨ ؛ ـ روان باشا (استنبول) ٤٨٧ ؛ ـ جارالله (استنبول) ١٠٣٦ ؛ ١٠٣٧ ؛ ١٠٣٨ ؛ ـ سيريز باشا (استنبول) ١٤٦٩ ؛ ـ لالهلى

(استنبول) ١٤٧ ؛ ١٤١٩ ؛ ـ راغب باشا (استنبول) ٦٨٦ ؛ ٦٨٧ ؛ ـ أسعد افندى (استنبول) ١/١٥٤٠ ـ ٣٧٢ (بتأريخ ٨٩٥) ؛ ١/١٥٣٦ ـ ٢٣٢ ؛ ـ نافذ باشا (استنبول) ١/٥٤٠ ـ ٥٠٤ ب ؛ ـ زهدى بك (استنبول) ٤٠٨ ؛ ـ الازهر (٢٦٢) ٨٩٢٠ (مطبوع) ؛ ـ آيا صوفيا ١٩٨٢ ؛ ـ ولىّ الدين (استنبول) ١٨٢٩ (بتأريخ ٨٦٩ هـ) ؛ ـ ازميرلى (استنبول) ١١٢٨ (مطبوع) ؛ ـ بغدادلى (استنبول) ٧١٠ ؛ ـ قليج على باشا (استنبول) ٦٢٥ ؛ ـ ينى جامع (استنبول) ٧١٤ ؛ ـ عاطف افندى (استنبول) ١٤٣٩؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ١٦٠٧ ؛ ٢٣١٩ ؛ ٢٣٦٣ ؛ ٦٣٤٢ ؛ ٣٧٥٣ ؛ ٤٣٨٧ ؛ ٥٤٧٢ ؛ ـ كوپرولو (استنبول) ٧٣٨ ؛ ٧٣٩ ؛ ـ حالت أفندى (استنبول) ٢٠٦ ؛ ٢٠٧ ؛ ـ رشيد أفندى (استنبول) ٤٠٦ . ـ انظر بروكلمان : الاصل ٥٧٢/١ ، ١١ ـ ١٢ ؛ ـ الذيل ٩٧٣/١ ، ١٢ ؛ ـ انظر كشف الظنون : ١٢٦١/٢ (استنبول) . ـ مطبوع في تهران سنة ١٢٩٩ هـ وبمباى سنة ١٣٠٠ هـ .

١٤) مقدمات شرح الفصوص لداود القيصرى ، المتوفى سنة ١٣٥١/٧٥١. موجود فى عربى الاميرى (استنبول) ٤٦٥٠ ؛ ـ حالت أفندى (استنبول) ٦٢/٨١٧ ب ـ ٩٣ الف (بتأريخ ٩٧٢ هـ) ؛ ١٤١/٧٦٢ ـ ١٦٩ (بتأريخ ٩٧٢ هـ) ؛ ـ شهيد على باشا (استنبول) ١٣٦٨ (الرسالة الاولى) ؛ ـ رشيد أفندى (استنبول) ٤٤٣ (الرسالة الثالثة) ؛ ـ آيا صوفيا (استنبول) ٤٧٨٥ (الرسالة السابعة) ؛ ـ الفاتح (استنبول) ٢٨٥٨ .

١٥) شرح فصوص الحكم لعلىّ بن شهاب الدين الحسينى الهمدانى ، المتوفى سنة ١٣٨٤/٧٨٦ . موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ٥٠٣/٢٧٩٤ ـ ٦٧٧ ؛ ـ المتحف البريطانى ، الذيل ٢٣٣ (القسم الفارسى) ، ٢ ، ٨٣٦ ب . ـ انظر بروكلمان : الاصل ٥٧٢/١ ، ١١ ـ ١٢ ؛ ـ كشف الظنون : ١٢٦١/٢ (استنبول) ؛ ـ خوند مير ، حبيب السير : ٣ ، ٣ ، ٨٧ . ـ

وهو شرح باللغة الفارسية .

١٦) شرح فصوص الحكم لمحمد بن عبد الله بن أحمد بن المحب المقدسى ، الصالحى الحنبلي ، المتوفى سنة ١٣٨٧/٧٨٩ . مذكور فى كتاب «القول المنبى فى الترجمة عن ابن العربى » للشيخ محمد بن عبد الرحمن السخاوى ، مخطوط برلين ٢٨٤٩ Spr ١١/٧٩٠ ب ، ١٢٧ الف ـ ١٢٧ ب .

١٧) شرح فصوص الحكم لابى عبد الله محمد بن أبى اسماعيل ابراهيم بن أبى بكر بن علىّ بن عبّاد الرندى النفزى ، المتوفى سنة ١٣٩٠/٧٩٢ . موجود فى ازميرلى (استنبول) ٢١ (تصوف) .

١٨) نصّ النصوص فى شرح الفصوص ، لحيدر بن على الحسينى الآملى، المتوفى بعد عام ١٣٨٥/٧٨٧ . موجود فى خزانة جار الله (استنبول) ١/١٠٣٣ ـ ٢٣٠ (بتأريخ ٧٨٤ . ـ الشرح فى الاصل مكوّن من جزئين كبرين . والمخطوط هنا يحتوى فقط على الجزء الاول منه وينتهى بنهاية شرح النّص الابراهيمى، يعنى الفصّ الخامس . ـ مذكورفى كشفالظنون : ١٩٢/٢ (الذيل) .

١٩) مختصر مقدمات نص النصوص ، موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ١٤٣٨ ؛ ـ مكتبة المجلس (كتابخانۀ مجلس شوراى ملى ايران ، تهران) ، تحت الرقم ١٧١٤/ ٧٢ ـ ١٣٩

فى القرن التاسع الهجرى :

٢٠) أسرار النصوص فى شرح الفصوص ، لسليمان بن محمد الصدرى القونوى ، المتوفى فى أوائل القرن التاسع الهجرى . موجود فى متحف الاوقاف (استنبول) ١٨٨٣ (القسم التركى) ، المخطوط بتأريخ ٨٢٩ هـ .

٢١) شرح فصوص الحكم لعبد الكريم الجيلى (الجيلانى) ، المتوفى سنة ١٤١٧/٨٥٠ . موجود في حالت أفندى (استنبول) ٢٥٧ ؛ ـ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٥٦ ؛ ـ برلين ٢٨٨٢ Spr ٧٧٣ ، ١/١ ـ ٣٠ (اسم المؤلف هنا: عبد الكريم الكاشانى) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ،١١ ـ ١٢.

٢٢) شرح فصوص الحكم لصائن الدين تركه الاصفهانى (على بن محمد

بن محمد) ، المتوفي سنة ١٤٢٧/٨٣٠ . موجود في راغب باشا (استنبول) ٦٨٨ ؛ ٦٨٩ ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ٢٣٦٩ (بتأريخ ١٢٩٥ هـ) ؛ ـ حالت أفندى ١/٢٦٥ ـ ٢٢٣ (بتأريخ ٨١٤ ، بخط المؤلف ، فيه سماع بتأريخ ٨٢٦ ، مصحح ، عليه تعليقات) ؛ ـ نافذ باشا (استنبول) ١/٥٤١ـ ٤٢٣ (بتأريخ ٨٢٤ هـ) . ـ الشرح بتاريخ ٨١٤ ، حسب تصريح المؤلف في آخر الكتاب . ـ انظر بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ ؛ ـ وكشف الظنون: ١٢٦١/٢ (استنبول) .

٢٣) خصوص النعم في شرح فصوص الحكم ، لعليّ بن أحمد المهائمي، المتوفى سنة ١٤٣٢/٨٣٥ . موجود في عاطف أفندى (استنبول) ١٤٤٢ (المؤلف غفل في النسخة) ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ٢٢٢٨ (بتأريخ ١٢٩٦ هـ) ؛ ـ دار الكتب المصرية : ٦٠٠ (تصوف) /١ ـ ٦٢٥ (بتأريخ ١٢٩٥ هـ).

٢٤) كتاب الفحوص ، شرح الفصوص لزين الدين الاصفهانى ، المتوفى سنة ١٤٣٢/٨٣٥ . موجود في نور عثمانية (استنبول) ١/٢٥٠٨ ـ ١٢٩ (بتأريخ ١١٠١ هـ) . ـ مذكور في بروكلمان ؛ الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٢٥) شرح فصوص الحكم لقطب الدين الازنيقى ، المتوفى سنة ٨٨٥ / ١٤٨٠ . موجود في خزانة قاضى زاده (استنبول) ٢٧٩ ؛ ـ حفيد أفندى (استنبول) ١٣٣ .

٢٦) شرح فصوص الحكم لملا جامي (عبد الرحمن بن أحمد) ، المتوفى سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢ . موجود في يحيى أفندى ٢٢٢٦ ؛ ٢٣١٩ ؛ ٢٣٨٩ (بتأريخ ١٢٨٤ هـ) ؛ ـ أسعد أفندى (استنبول) ١٥٤٢ / ١ ـ ٢٧٩ (بتأريخ ٩٧٤ هـ) ؛ ـ شهيد على باشا (استنبول) ١٤٤٤ ؛ ـ حكيم اوغلو (استنبول) ٤٧٣ ؛ ـ جار الله (استنبول) ١٠٣٤ ؛ ١٠٤٠ ؛ ـ لاله‌لى (استنبول) ١٣١٨ ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٩٧ ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ٤٦٢٦ . ـ الشرح بتاريخ ٨٩٦ ، قبل وفاة

المؤلف بعامين . ـ انظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٣ ، ١١ ـ ١٢ ؛ الذيل ١ / ٧٩٣ ، ١٢ ؛ ـ مذكور فى كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

٢٧) شرح فصوص الحكم ، لشرف الدين الصديقى . موجود فى مكتبة آيا صوفيا ١٨٩٣ / ١ ـ ٣٦٩ (النسخة بتأريخ ٩٠٠ هـ) . ـ الشرح باللغة الفارسية .

فى القرن العاشر الهجرى :

٢٨) شرح فصوص الحكم للهروى ، المتوفى سنة ٩٠٠ / ١٤٩٤ . موجود فى برلين ٢٨٧٧ Pm ٢٩١ ؛ ٢٨٧٧ Ibg ٩٣٥ ، ٥ / ٢١ ب ـ ٥٦ (بقلم المؤلف) .

٢٩) شرح فصوص الحكم للشيرازى (مظفر الدين على) ، المتوفى سنة ٩٢٢ / ١٥١٦ . ـ مذكور فى كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

٣٠) شرح فصوص الحكم للبدليسى (ادريس بن حسام الدين) ، المتوفى عام ٩٢٦ / ١٥٢٠ . ـ مذكور فى كشف الظنون : ٢ / ١٢٦٤ (استنبول) .

٣١) مباحث على بعض فصول الفصوص لابن كمال باشا ، المتوفى عام ٩٤٠ / ١٥٣٣ . موجود فى مكتبة برلين ٢٨٨٧ Pet ٦٨٣١٣ / ١٨٣ ب ـ ١٨٥ الف . وانظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٣ ، ١١ ـ ١٢ .

٣٢) شرح فصوص الحكم لبيازيد خليفة الرومى ، المتوفى بعد عام ٩٠٠ هجرية . ـ مذكور فى كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) .

٣٣) مجمع البحرين للشريف ناصر الحسينى ، المتوفى عام ١٥٣٣/٩٤٠. موجود فى مكتبة البلدية باسكندرية ، تحت رقم ٣١ (تصوف) . ـ انظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٣ ، ١١ ـ ١٢ ، وكشف الظنون : ٢/ ١٢٦٤ (استنبول) .

٣٤) شرح فصوص الحكم لبالى خليفة الصوفيوى ، المتوفى عام

٩٦٠ / ١٥٥٣ . موجود فى برلين ٢٨٨٤ Ibg ٧٣٢ ؛ ـ أسعد أفندى (استنبول) ١٥٣٨ ؛ ١٥٣٩ ؛ ١٥٤١ ؛ ١٥٣٧ (بتأريخ ٩٩٤ هـ) ؛ ـ الازهر ١٣١٥ (بخيت) ٤٤٨١٠ (مطبوع ومنسوب فى الفهرس الى مصطفى ابن سليمان بالى زاده ، المتوفى سنة ١٠٤٤ / ١٦٣٤) ؛ ـ حميدية (استنبول) ٦٦٥ ؛ ـ ازميرلى (سليمانية) ١١٢٦ (مطبوع) ؛ ـ زهدى بك (سليمانية) ٣٧ ؛ ـ حالت افندى (سليمانية) ٢٦٦ / ١ ـ ١٧٦ ؛ ـ جار الله (سليمانية) ١٠٦٨ ؛ ـ عاشر أفندى (سليمانية) ١٦٣ ؛ ـ راغب باشا (استنبول) ٦٨٥ ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٩٤ ؛ ـ مهر شاه (استنبول) ٢٢٩ ؛ ـ روان باشا (استنبول) ٣٨٣ ؛ ٣٨٦ ؛ ـ يحيى افندى (سليمانية) ٢٢٢٠ ؛ ٢٢٢٢ ؛ ٢٤٠٥ ؛ ـ قليج على باشا (سليمانية) ٦٠٤ ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ٩٨٩ ؛ ٣٨٧٥ ؛ ـ هدائى افندى (استنبول) ٢٩٣ ؛ ٥٩٧ ؛ ـ كوپرولو (استنبول) ١٧٠ ؛ ـ بيازيد (استنبول) ٣٥٥٤ ؛ ٣٥٥٥ ؛ ـ نافذ باشا (سليمانية) ٥٤٦ / ١ ـ ٣٤٦ ؛ ـ ولى الدين (استنبول) ١٧١٥ / ١ ـ ٨٢ (نسب الشارح فى الفهرس الى عفيف الدين التلمسانى) . ـ انظر بروكلمان : الاصل ١ / ٥٧٣ ، ١١ ـ ١٢ ؛ ـ الذيل ١ / ٧٩٣ ، ١٢ . ـ وانظر أيضاً كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ . ـ الشرح مطبوع فى استنبول سنة ١٣٠٩ .

فى القرن الحادى عشر الهجرى :

٣٥) كشف الحجاب عن وجه الكتاب ، ليحيى بن على الخلوتى المعروف بنوعى افندى ، المتوفى سنة ١٠٠٧ / ١٥٩٧ . موجود فى يحيى أفندى (استنبول) ٢٢٩١ / ١ ـ ٢٣٦ ب ؛ ـ حالت أفندى (استنبول) ١/٢٠٨ ـ ٣٥٧ ب (بتأريخ ١٠٥٣ هـ) ؛ ـ قليج على باشا (استنبول) ٥٨٢ ؛ ـ روان (استنبول) ٤٨٨ ؛ ـ كوپرولو (استنبول) ٧١٥ ؛ ـ حكيم اوغلو (استنبول) ٤٦٨ ؛ ٤٧٤ ؛ ـ حميدية (استنبول) ٦٦٥ ، ـ نور عثمانية

(استنبول) ٢٤٦٤ . ـ انظر بروكلمان : الذيل ١ /٧٩٤ ، ١٢ ؛ ـ كشف الظنون : ٢ / ١٢٦١ (استنبول) . ـ شرح باللغة التركية .

٣٦) شرح فصوص الحكم لاسماعيل حقى الانقروى ، المتوفى سنة ١٠٤٢ / ١٦٣٢ . موجود فى يحيى أفندى (استنبول) ٣٢٧٤ ؛ كوپرولو (استنبول) ١٦٩ (مطبوع) ، ـ ازميرلى (استنبول) ١١٢٣ (مطبوع) ؛ ـ مهر شاه (استنبول) ٢١٩ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢. ـ مطبوع فى استنبول سنة ١٣٢٨ هـ . ـ شرح باللغة التركية .

٣٧) شرح أبيات فصوص الحكم لاسماعيل حقى الانقروى ، المتوفى سنة ١٦٣٢/١٠٤٢ . موجود فى يحيى أفندى (استنبول) ٢٦٧١ ؛ ـ بشير آغا (استنبول) ١/٣٥٩ ـ ٤٥ ب . شرح باللغة التركية للابيات الشعرية الموجودة فى كتاب فصوص الحكم .

٣٨) تجليات عرائس النصوص في شرح الفصوص لعبد الله البوسنوى ، المتوفى سنة ١٦٤٤/١٠٥٤ ، والمشهور بعبدى أفندى . موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ١/١٢٢٧ ـ ٥٣٨ (بتأريخ ١٠٢٤ ، فى حياة المؤلف) ؛ ـ عاطف أفندى (استنبول) ١٤٣٨ (مطبوع) ؛ ـ حكيم اوغلو (استنبول) ٤٧٠ ؛ ـ مهر شاه (استنبول) ٢٣١ ؛ ـ جار الله (استنبول) ١٠٣٢ ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ٣٣٧٣ ؛ ـ ولىّ الدين (استنبول) ١٧١٨ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ . ـ مطبوع فى استنبول بلا تاريخ . ـ مذكور فى كشف الظنون : ١٢٦١/٢ .

٣٩) شرح فصوص الحكم لعبدى أفندى ، المتوفى سنة ١٦٤٤/١٠٥٤. موجود فى الفاتح (استنبول) ٢٥٨٩ ؛ ٢٥٩٠ ؛ ـ روان (استنبول) ٤٨٥ ؛ ـ بيازيد (استنبول) ٣٢٨٣ ؛ ٣٢٨٤ ؛ ٣٨٠٩ (مطبوع) ؛ ـ شهيد على باشا (استنبول) ١٢٤٤ (بخط المؤلف ، بتأريخ ١٠١٩ هـ) ؛ ١٢٤٥ ؛ ١٢٤٦ ؛ ـ نور عثمانية ٢٤٦٠ ؛ ـ دجولو (استنبول) ٣٣١ ؛ ـ

حالت أفندى (استنبول) ١/٢٦٧ ـ ٥١١ ؛ ـ ازميرلى (استنبول) ١١٣٤، ١١٣٥ (مطبوع) . ـ شرح باللغة التركية . ـ مطبوع فى استنبول سنة ١٢٩٠ هـ .

٤٠) شرح فصوص الحكم لعبد اللطيف بن بهاء الدين بن عبد الباقى البعلى الحنفى ، المتوفى سنة ١٦٧١/١٠٨٢ . موجود فى دار الكتب المصرية تحت رقم ١٤٩ (مجاميع) . الكتاب ألف عام ١٠٥٥ ، ونسخة دار الكتب بتأريخ ١٠٦٨ ، أثناء حياة المؤلف . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٤١) شرح فصوص الحكم لعلىّ بن محمّد القسطمونى ، المتوفى سنة ١٦٧١/١٠٨٢ . موجود فى رشيد أفندى (استنبول) ١/٤٠٩ ـ ١١١ (بتاريخ ١٠٨٥ هـ) ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٩١ ؛ ـ برلين ٢٨٨٥ W ١١٧ ؛ ـ يوسف آغا (قونية) ١/٨٥ ـ ٢٤٣ ؛ ـ يحيى أفندى ١/٢٢٢٥ ـ ٢٢٤ ب ؛ ـ فيينا(=وين) ١٩٠١(غفل) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ـ ١٢؛ ـ الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ . ويرى بروكلمان أن العنوان الاصلى لهذا الشرح هو : كشف المشكلات ، وتاريخ تأليفه ١٠٨٠ هـ أى قبل وفاة المؤلف بسنة واحدة .

فى القرن الثانى عشر الهجرى

٤٢) شرح فصوص الحكم لنعمة الله بن محمّد بن الحسين بن عبد الله الحسينى ، المتوفى عام ١٧١٨/١١٣٠ . ـ مذكور فى كشف الظنون : ١٢٦١/٢ (استنبول) .

٤٣) جواهر النصوص فى حل كلمات الفصوص لعبد الغنى النابلسى ، المتوفى سنة ١٧٣٠/١١٤٣ . موجود فى برلين ٢٨٨٦ pm ٥٦٧ ؛ ـ ازميرلى (استنبول) ١١٢٩ ، ١١٣٠ (مطبوع) ؛ ـ فيينا (=وين) ١٩٠٢ ؛ ـ شهيد على

باشا (استنبول) ١٣٦٨ ؛ ـ نافذ باشا (استنبول) ١/٥٤٩ ـ ٥٣٠ (بتأريخ ١٢٨٧ هـ) ؛ ـ الازهر ٣٦٥ (١٢١٢٥ ، مطبوع) ؛ ـ حميدية (استنبول) ٦٤٣ ؛ ٦٦٣ ؛ ـ دجولو (استنبول) ٣٢٧ ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ٢٢٣٢ ؛ ـ سرولى (استنبول) ١٤٣ ؛ ـ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٦١ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ٢٣٦٦ ؛ ٢٧٦١ ؛ ـ حكيم او غلو (استنبول) ٤٧٢ ؛ ـ مهرشاه (استنبول) ٢٣٠ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ـ ١٢ ؛ ـ الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ . ـ اُلّف هذا الشرح عام ١٠٩٦ (انظر آخر الكتاب وتصريح المصنف نفسه) . ـ مطبوع فى استنبول سنة ١٣٠٤ هـ فى القاهرة ١٣٢٣ هـ (مع شرح ملاّ جامى على الهامش) .

٤٤) شرح فصوص الحكم ، للحسين بن موسى الكردى ، المتوفى سنة ١٧٣٥/١١٤٨ . ـ موجود فى مكتبة جامعة استنبول (القسم العربى) ١/٣٥٧٠ ـ ٢١٣ (بتاريخ ١٢٣١ هـ) .

٤٥) فصوص الياقوت فى أسرار اللاهوت ، لابراهيم بن حيدر الصفوى المتوفى سنة ١٧٥٨/١١٥١ . ـ موجود فى مكتبة جامعة استنبول (القسم العربى) تحت رقم ٣٦٢٤ .

٤٦) جواهر القدم على فصوص الحكم . لمحمود بن على الداموني ، المتوفى سنة ١٧٨٥/١١٩٩ . موجود فى خزانة رشيد أفندى (مكتبة السليمانية استنبول) تحت رقم ٤٠٧ و ٤٠٨ .

فى القرن الثالث عشر الهجرى

٤٧) شرح الفص النوحى من فصوص الحكم لعبد العلى بن نظام الدين بحر العلوم اللكنوى ، المتوفى سنة ١٨١٩/١٢٣٥ . موجود فى مكتبة رامپور ١ ، ١/٣٤٨ ـ ١٩١ ب . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٤٨) توضيح البيان ، للسيد يعقوب خان ، المتوفى بعد سنة ١٨٧١/١٢٨٧.

موجود فى زهدى بك (استنبول) ٤٢١ ؛ ـ عربى الاميرى (استنبول) ٩٨٥ ؛ ٩٨٦ ؛ ٩٨٧ ؛ ٩٨٨ ؛ ٩٨٩ ؛ ـ ازميرلى (استنبول) ١١٢٧ (مطبوع) ؛ ـ حسن باشا (استنبول) ٧٦١ (مطبوع) . ـ باللغة الفارسية ؛ تم شرحه سنة ١٢٨٧ فى مدينة كشمير . ـ مطبوع فى دلهى عام ١٣١٥ هـ .

فى القرن الرابع عشر الهجرى

٤٩) شرح فصوص الحكم لمحمد جعفر الشهاب الدمشقى ، المتوفى بعد سنة ١٣٠٠/١٨٨٤ . موجود فى مكتبة جامعة استنبول (القسم العربى) تحت رقم ١/٤٩٠٧ ـ ٦٤٢ ب . تجز الشرح فى سنة ١٣٠٠ بمكة المكرمة (انظر خاتمة الشرح بقلم المصنف) .

٥٠) التعليقات على فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفى ، المتوفى سنة ١٣٨٦/١٩٦٧ . ـ مطبوع فى القاهرة سنة ١٣٦٥/١٩٤٦ .

شروح مجهولة التاريخ

٥١) شرح فصوص الحكم لاحمد بن أحمد بن رمح الزبيدى . موجود فى مكتبة بلدية الاسكندرية (تصوف) تحت رقم ٢١ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ـ ١٢ .

٥٢) شرح فصوص الحكم لمحمود بن صاعد بن محمد بن محمود النجدى . موجود فى تكية سوتلج مولوى ٤٨٦ ؛ ـ پطنا ١ ، ١٣٦ ، ١٣٣٧ (نقلاً عن بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ـ ١٢) .

٥٣) شرح فصوص الحكم ، لمؤيد الدين محمود بن سعيد بن محمد الحاتمى . ـ موجود فى دار الكتب بالقاهرة : ١ ، ٢٢٢ (نقلا عن بروكلمان الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢) .

٥٤) شرح فصوص الحكم لعبد الرحمن بن أحمد الحاجّى . موجود فى دار الكتب بالقاهرة : ١ ، ٢٣٢ (نقلا عن بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢).

٥٥) العقد المخصوص بترصيع الفصوص لمحمد بن أحمد الحنفى العلائى موجود فى دار الكتب بالقاهرة ، تحت رقم ١٢٥ (مجاميع) ١ ـ ٧٤ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٥٦) شرح فصوص الحكم للحاج على الحنفى . موجود فى مكتبة جنل (بورصة ، تركيا) تحت رقم ٤/١١٠٨ ب ـ ٢١٥ ب .

٥٧) شرح فصوص الحكم لاسماعيل بن على القادرى . موجود فى روان باشا (استنبول) ١/٤٨٤ ـ ١٢٩ (بتاريخ ١٠٢٦ هـ) ؛ ـ بيازيد (استنبول) ١/٣٧٥٣ ـ ٢١٥ (المؤلف مجهول) .

٥٨) شرح فصوص الحكم لعبد الرحيم الخلوتى . موجود فى خزانة راغب باشا (استنبول) تحت رقم ٦٩ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٥٩) مشرع الخصوص لعلىّ بن أحمد . موجود فى مكتبة آصفية (الهند) ١ ، ٣٨٨ ، ٥٥ (نقلا عن بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢) .

٦٠) نقش الفصوص لشمس الدين بن شرف الدين الدهلوى . موجود فى مكتبة آصفية (الهند) ١ ، ٣٩٢ ، ٣٩ (نقلا عن بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢) .

٦١) جامع أسرار الفصوص لقراباشى على أفندى . موجود فى مكتبة جامعة استنبول (القسم العربى) ١/٢٥٧٤ ـ ١٣٧ ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ١/٢٣٩٣ ـ ١٤٠ (غفل المؤلف فى الفهرس) ؛ ١/٢٥٢٨ ـ ٦٩ (بتاريخ ١١٠٤ هـ) ؛ ـ هدائى افندى (اُسكدر ـ استنبول) ١/٣٠٩ ـ ٩٤ ب (بعنوان : مغزى الفصوص) ؛ ـ ولى الدين (استنبول) ١/١٦٥٦ ـ ١٢٠ .

٦٢) التأويل المحكم فى متشابه فصوص الحكم لمولاى محمد حسن . موجود فى خزانة زهدى بك (استنبول) ٤٢٢ (مطبوع فى ٥٣٧ صفحة).

ـ شرح باللغة الفارسية ؛ ـ مطبوع فى تهران سنة ١٨٩٣/١٣١٣ .

٦٣) شرح فصوص الحكم لعثمان آت بازارى موجود فى خزانة عربى الاميرى (استنبول) ١٠٠١ .

٦٤) شرح فصوص الحكم لعلى تركى . موجود فى مكتبة راغب باشا (استنبول) ٦٨٨ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ . ـ مطبوع فى تهران سنة ١٣١٥ هـ .

شروح غفل : مجهولة العنوان والمؤلف والتأريخ

هناك شروح عديدة يبلغ تعدادها أربعا وأربعين شرحاً للفصوص لم نعثر على مؤلفيها ولا عناوينها ، وهى محفوظة فى الوقت الحاضر فى خزائن دور الكتب التالية :

٦٥) مونيخ ، رقم ١٣٧ (القسم العربى . ــ نقلا عن بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ــ ١٢) .

٦٦) فيينا (وين) ، رقم ١٩٠٠ (القسم العربى . ــ نقلا عن بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ــ ١٢) .

٦٧) المكتب الهندى ، ٥٢/٦٤٩ . ــ (نقلا عن بروكلمان : الاصل ٥٧٣/١ ، ١١ ــ ١٢) .

٦٨) بطرسبرگ ، ٥٨ ، ٢ (كذلك) .

٦٩) الجزائر ، ٩١٤ (كذلك) .

٧٠) الفاتيكان (واتيكان) ، ٥ ، ١٤٦٣ ، ٢ . ـ انظر بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢ .

٧١) بطرسبرگ ، ٩٥٠ (نقلا عن بروكلمان : الذيل ٧٩٣/١ ، ١٢) .

٧٢) جامع الباشا (الموصل) ٧٦ (نقلا عن داود چلبى : مخطوطات الموصل) .

٧٣) برلين ٢٨٩٠ W ٤٥/١٨٥٠ ـ ٧٨ .

٧٤) آيا صوفيا (استنبول) ١٩٠٠ .

٧٥) آيا صوفيا (استنبول) ١٨٩٦ .

٧٦) آيا صوفيا (استنبول) ٢٠٥٠ .

٧٧) آيا صوفيا (استنبول) ٤٨٠٤ .

٧٨) آيا صوفيا (استنبول) ١/١٨٩١ ـ ١٣٥ ب (ناقص الآخر)

٧٩) آيا صوفيا (استنبول) ١٨٩١ مكرر /١ ـ ١٤١ ب . ـ باللغة الفارسية .

٨٠) آيا صوفيا (استنبول) ١/١٨٩٢ ـ ٢٠٧ . ـ باللغة الفارسية .

٨١) بغدادلى (استنبول) ٧٣٦ . ـ شرح مقدمة الفصوص .

٨٢) حالت أفندى (استنبول) ٢٦٠ .

٨٣) حميدية (استنبول) ١٤٤٥ .

٨٤) حميدية (استنبول) ١٤٤٦ .

٨٥) حاجى اوغلو (بورصة) ١/٨٢٨ ـ ٣٧ ب (بتاريخ ١٠٢٤) .

٨٦) سليمية (استنبول) ٦١٥ . ـ باللغة الفارسية .

٨٧) شهيد على باشا (استنبول) ١٤٣٨ .

٨٨) فيض الله (استنبول) ٢١٦١ . ـ شرح مقدمة الفصوص .

٨٩) مرادية (مغنيسا ، تركيا) ١١٠٥ (الرسالة الاولى ، غير مرقومة) .

٩٠) نافذ باشا (استنبول) ٥٣٦ .

٩١) ولىّ الدين (استنبول) ٧٥/١٨١٤ ـ ٨٧ . ـ تلخيص شرح القيصرى .

٩٢) ولىّ الدين (استنبول) ٢٥٩/٣٢٣٩ ب ـ ٢٦٩ ب . شرح بعض النصوص الغامضة فى كتاب الفصوص .

٩٣) يحيى افندى (استنبول) ١/٢٤٢٠ ـ ١٠٠ . ـ شرح بالعربية

والتركية .

٩٤) الرباط (المغرب) (١٥٩٣) ١١١٠ .

٩٥) احمدية (حلب) ٧٩٩ (الرسالة الاولى) .

٩٦) ولىّ الدين (استنبول) ٢/٣٢٠٤ ـ ٣٢ (بتاريخ ١١٢٣ هـ) ـ شرح للفصل الثالث من الفصوص .

٩٧) يحيى افندى ٢٣١٩ .

٩٨) يحيى افندى (استنبول) ٢٣٩٣ .

٩٩) يحيى افندى (استنبول) ٢٣٩٨ . ـ شرح باللغة الفارسية .

١٠٠) محمد آغا (استنبول) ١٢٤ . ـ شرح باللغة التركية .

١٠١) باش حافظ (استنبول) ٤٤٢ .

١٠٢) الفاتح (استنبول) ٥٣٤٧ .

١٠٣) سيريز باشا (استنبول) ١٤٧٠ .

١٠٤) سيريز باشا (استنبول) ٢٥٧١ (الرسالة الثانية) .

١٠٥) سيريز باشا (استنبول) ٣٩٣٨ .

١٠٦) دار المثنوى (استنبول) ١٩٥ .

١٠٧) دوجولو (استنبول) ٣٠٩ .

١٠٨) محمد حفيد أفندى (استنبول) ١٢٣ .

ذيل وتنبيه على ما تقدم

يوجد أيضاً أربعة شروح ، من عربية وفارسية ، لكتاب فصوص الحكم ، هى من آثار القرن الثامن والتاسع والعاشر للهجرة ، فاتنا ذكرها فى مواضعها. ونستدركها الآن ، قبل الانتقال الى بند آخر من هذا القسم التاريخى لكتاب فصوص الحكم .

من شروح الفصوص فى القرن الثامن الهجرى

١٠٩) نصوص الخصوص فى ترجمة الفصوص للشيخ أحمد (؟) ، المتوفى بعد سنة ١٣٣٩/٧٣٩ . موجود فى خزانة أحمد الثالث (استنبول) تحت رقم ١/١٥٠٧ ـ ٥٣٨ ب . ـ شرح باللغة الفارسية ، ألّف عام ٧٣٩ هـ .

من شروح الفصوص فى القرن التاسع الهجرى

١١٠) شرح فصوص الحكم لخواجا محمد پارسا ، المتوفى سنة ١٤١٩/٨٢٢ . ـ موجود فى مكتبة الفاتيكان (واتكانى) (القسم الفارسى) ١/١١٤ ـ ١٤٨ . ـ باللغة الفارسية .

١١١) شرح فصوص الحكم لمحمد بن صالح الكاتب ، المشهور بيازجى اوغلو الگليپولى ، المتوفى سنة ١٤٥١/٨٥٥ . موجود فى حالت افندى (استنبول) ١/٢٦٢ ـ ٦٩ ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ١/٣٨٩٠ ـ ١٠٦ ؛ ـ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٦٦ ؛ ـ بيازيد ٢٤١٧ ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٩٣ ؛ ـ أحمد الثالث ١٦١٦ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٧٩٤/١١ ، ١٢ ، وفى كشف الظنون : ١٢٦١/٢ (استنبول) .

من شروح الفصوص فى القرن العاشر الهجرى

١١٢) مشكلات الفصوص لبالى خليفة الصوفيوى ، المتوفى ١٥٥٣/٩٦٠ موجود فى رئيس الكتاب مصطفى افندى (استنبول) ٥٢/١١٦٧ ـ ٥٤ ؛ ـ سليمية (استنبول) ٢٦/٦٢١ ـ ٣٨ . ـ شرح بعض النصوص الغامضة فى الفصوص .

(٣)
مختصرات الفصوص وشروحها

١١٣) مفتاح الفصوص لمحيى الدين بن العربى ، المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية ، موجود فى لالهلي (استنبول) ٢٢٥/١٥١٢ ب ـ ٢٢٢ ب (بتأريخ

٩٩٦ هـ) ؛ ـ شهيد على باشا (استنبول) ٢٢٩/١٣٥١ ب ـ ٢٣٨ ب (بتأريخ ٦٩٠ هـ فى مدينة شيراز) ؛ ـ ولى الدين (استنبول) ٣٨/١٨٢٦ ب ـ ٤٢ ب (بتأريخ ٨٢٥ هـ) ؛ ـ اسماعيل صائب (أنقرة) ٢٦٥٤ (الرسالة الاولى)؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ١٠٨/٢٤١٦ ب ـ ١١١ (بتأريخ ١٢٩٣ هـ) . ـ فى مخطوط يحيى أفندى ، ورقة ١٠٩ ب ، تجد ذكر ابن تيمية من بين خصوم ابن العربى . و هذا يبعد نسبة الكتاب الى الشيخ الاكبر ، كما هو منصوص عليها فى المخطوطات المتقدمة . وعلى هذا يكون وضع الكتاب من قبل بعض اتباعة بعد وفاته ، فى آخر القرن السابع الهجرى .

١١٤) نقش الفصوص لمحيى الدين بن العربى ، المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية ، موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ٧٠/٢٧١٧ ب ـ ٧٦ الف (بتأريخ ٩٧٧ هـ فى مكة) ؛ ـ ٢٢٨/١٣٥١ ـ ٢٣٨ (بتأريخ ٦٩٠ فى شيراز) ؛ ـ الفاتح (استنبول) ١/٥٣٧٨ ـ ١٠ (بتأريخ ٨٠٢ هـ) ؛ ـ جار الله (استنبول) ١٦/٢٠٨٠ ـ ١٨ (بتأريخ ٧٩١ هـ ونقل عن الاصل الذى هو بخط المؤلف) ؛ ـ نافذ باشا ٧٠٤/٦٨٥ ـ ٧١٤ (بتأريخ ١٠٩٦ هـ) ؛ ٧٥/٦٢٤ ب ـ ٨٠ ؛ ـ أورهان (استنبول) ١٠٢/٦٤٣ ـ ١٠٧ (بتأريخ ٩٨٤ هـ) ؛ ـ مكتبه پاريس الوطنية (القسم الشرقى ، العربى) ٤/٦٦٤٠ ـ ١١ ؛ ـ مرادية (مغنيسا) ١١٨٣ (الرسالة الثانية) ؛ ٢٩٧٠ . ـ جميع هذه المخطوطات تنسب الكتاب الى ابن العربي ، ولكن محمّد بن عبد الرحمن السخاوى فى كتابه عن الشيخ الاكبر ، ينسبه الى تلميذه وأحد شراح كتبه : اسماعيل بن سودكين النورى ، المتوفى سنة ١٢٤٨/٦٤٦ . انظر القول المنبى فى الترجمة عن ابن العربى ، مخطوط برلين ٢٨٤٩ Spr ١٠٩/٧٩٠ . ـ ولهذا الكتاب أيضاً شروح عديدة ؛ نذكرها هنا ، بحسب ترتيبها التأريخى :

١١٥) شرح نقش الفصوص لصدر الدين القونوى ، المتوفى سنة ١٢٦٣/٦٧٢ . موجود فى مكتبة دمشق العمومية ، تحت رقم ٦٤ ، ١٠ (نقلاً

عن بروكلمان : الذيل ١/٧٩٤ ، ١٢ .

١١٦) شرح نقش الفصوص لركن الدين الشيرازى ، المتوفى سنة ١٣٤٤/٧٤٤ . موجود فى مكتبة آيا صوفيا (استنبول) ٢٠٥٠ . ــ باللغة الفارسية .

١١٧) نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص لعبد الرحمن جامى ، المتوفى سنة ١٤٩٢/٨٩٨ ، موجود فى داماد ابراهيم باشا (استنبول) ٧٤١؛ ١٢٦/٧٤٠ ــ ٢٣١ (بتأريخ ٨٧٧ ، فى حياة المصنف) ؛ ــ قراچلبى(استنبول) ٩٣ ؛ ــ محمد حفيد (استنبول) ١٣٣ (الرسالة الاولى) ؛ قليج على باشا (استنبول) ٦٣٤ ؛ ــ نور عثمانية (استنبول) ٢٤٧٧ ؛ ــ بشير آغا (سليمانية، استنبول) ٩٢ ، ــ كوپرولو (استنبول) ٧٤٥ ؛ ــ جار الله (استنبول) ١٠٥٦ ، ١٠٧١ ؛ ــ عربى الأميرى (استنبول) ٩٨١ ؛ ١٠٤٨ ــ شهيد على باشا (استنبول) ١٣٥٦ ، ١٤٤٥ ؛ ــ حالت افندى (استنبول) ١/٢٦٣ ــ ١٨٢؛ ــ برلين ٢٨٨٨ W ١١٨ . ــ مذكور فى بروكلمان : الأصل ١/٥٧٣/١١ ــ ١٢ ؛ ــ الذيل ١/٧٩٤ ، ١٢ . ــ شرح باللغة الفارسية .

١١٨) مُطلّع النقش والنصوص ، أو مطالع النقش والنصوص ، للشريف بن الناصر بن الحسين الحسينى ، المتوفى سنة ١٥٣٣/٩٤٠ . موجود فى نور عثمانية ٢٤٧٨ ؛ ــ داماد ابراهيم باشا (استنبول) ١/٧٤٠ ــ ١١٥ (بتأريخ ١٠٢١ هـ) ؛ ــ حسين چلبى (بورصة) ٤٦٠ (بتأريخ ٩٨٦ ، منقول عن اصل المصنف) . الشرح أُلف سنة ٩٣٥ بمكة ، على حسب تصريح المصنف نفسه فى فاتحة كتابه .

١١٩) زبدة الفحوص فى شرح نقش الفصوص لاسماعيل حقى الانقروى، المتوفى سنة ١٦٣٢/١٠٤٢ . موجود فى حالت أفندى (استنبول) ١/٢٥٦ ــ ١٠٥ ؛ ــ ولىّ الدين (استنبول) ١٨٠١ (الرسالة الثانية) ؛ ــ دجمولو (استنبول) ٢٨٨ ؛ ــ لالەلى (استنبول) ١٥٢ ؛ ــ شهيد على باشا (استنبول)

١٢١٥ . ـ شرح باللغة التركية .

١٢٠) أنفاس الخواص ؛ لمحبّ الحقّ محبّ الله آبادى ، المتوفى سنة ١٠٨٨/١٦٤٨ . موجود فى مكتبة رامپور (الهند) ١ ، ٣٢٩ ، ٣٩ (نقلاً عن بروكلمان : الذيل ٧٩٤/١ ، ١٢ وانظر الاصل : ٥٧٣/١ ، ١١ ـ ١٢)

١٢١) فرج النفوس فى شرح نقش الفصوص لمحمد نور العربى البدرى الحسينى . موجود في خزانة يحيى افندى (السليمانية ، استنبول) ١/٢٣٩٧ ـ ٢٣ .

١٢٢) شرح نقش الفصوص لعبد الله بن أحمد الجناحى . موجود فى خزانة بيازيد (استنبول) ٣٧٥٨ .

١٢٣) شرح نقش الفصوص لمؤلف مجهول . موجود فى دار الكتب المصرية ، ٢٧٧٤ (تصوف) /١ ـ ٣٩ .

١٢٤) شرح نقش الفصوص لمؤلف مجهول . موجود فى خزانة سليمية (استنبول) ٦١٥ (الرسالة الثالثة) . باللغة الفارسية .

١٢٥) شرح نقش الفصوص لنوعى زاد . موجود فى قليج على باشا (استنبول) ٥٨٢ ؛ ـ سليم آغا (استنبول) ٤٧٦ ؛ ـ كوپرولو (استنبول) ٧١٥ .

(٤)

الرد على كتاب الفصوص وعلى صاحبه

١٢٦) رسالة فى ذم ابن العربى لمحمد بن عمر بن على الكاملى الدمشقى ، المتوفى سنة ٦٥٢/١٢٥٤ . موجودة فى دار الكتب المصرية ، تحت رقم ٨١٦ (طلعت) .

١٢٧) كتاب الارتباط لمحمد بن أحمد بن على القسطلانى المالكى ،

المتوفى سنة ١٢٨٧/٦٨٦ . ــ مذكور فى كتاب القول المنبى للسخاوى ، مخطوط برلين ٢٨٤٩ Spr ٤٢/٧٩٠ ألف .

١٢٨) نصيحة صريحة ، نفس المؤلف المتقدم . ــ مذكور فى نفس المصدر المتقدم ؛ نفس الورقة .

١٢٩) أشعة النصوص فى هتك أستار الفصوص لاحمد بن ابراهيم الواسطى الحنبلى (عماد الدين) ، المتوفى سنة ١٣١١/٧١١ . موجود فى لالهلى (استنبول) ١٠٠/٢٦٧٩ ــ ١١١ ب (بتأريخ ١١٢٤ هـ) ؛ ــ شهيد على باشا ٨١/٢٧٣٤ ب ــ ٩١ ب (بتأريخ ٩٤٧ . ــ غفل فى الفهرس وفى المخطوط) .

١٣٠) البيان المفيد فى الفرق بين الالحاد والتوحيد ، نفس المؤلف المتقدم . ــ مذكور فى « القول المنبى » للسخاوى ، ورقة ٤٧ ب .

١٣١) لوامع الاسترشاد فى الفرق بين التوحيد والالحاد ، نفس المؤلف المتقدم ؛ نفس المصدر المتقدم ؛ نفس الورقة .

١٣٢) حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود لابن تيمية ، المتوفى سنة ١٣٢٨/٧٢٨ . ــ مطبوع فى القاهرة (مطبعة المنار بمصر) ، بلا تأريخ .

١٣٣) الحجج النقلية والعقلية فيما ينافى الاسلام من بدع الجهمية والصوفية ، لنفس المؤلف . ــ مطبوع فى القاهرة (مطبعة المنار بمصر) بلا تأريخ .

١٣٤) بيان حكم ما فى الفصوص من الاعتقادات المفسودة لعبد اللطيف ابن عبد الله السعودى ، المتوفى سنة ١٣٣٦/٧٣٦ . ــ مذكور فى القول المنبى للسخاوى ، مخطوط برلين المتقدم ذكره ، ورقة ٦٨ ب ــ ٨٤ ألف .

١٣٥) ردّ أباطيل الفصوص لمسعود بن عمر التفتازانى (سعد الدين) ،

المتوفى سنة ١٣٩٠/٧٩٢ . موجود فى مكتبة برلين ٢٨٩١ W ١/١٧٥٣ ـ ١٢٦ ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ١/٣٤٦٢ ـ ٢٧ ب (بتأريخ ١١١٧ هـ) ؛ ـ جار الله (استنبول) ٢٠٠٥ (الرسالة الثانية) ؛ ـ عاطف افندى (استنبول) ١٢٦٩ ؛ ـ روان باشا (استنبول) ٤٦٦ ؛ ـ يحيى أفندى (استنبول) ٢٨٨٨ ؛ ـ قليج على باشا (استنبول) ١٠٥٥ ؛ ـ الازهر ٧٧٥ (مجاميع) حليم ٦٩/٢٤٨٢٢ ـ ٩٦ .

١٣٦) تسوّرات النصوص على تهورات الفصوص لمحمد بن محمّد بن الخضر العيزرى الغزى الشافعى المتوفى سنة ١٤٠٤/٨٠٨ . ـ مذكور فى «القول المنبى» للسخاوى ، مخطوط برلين ، ورقة ١٤٦ ب ـ ١٥٩ .

١٣٧) كشف الظلمة عن هذه الأمّة لمحمد بن على المشهور بنور الدين الخطيب ، المتوفى سنة ٨٢٥ / ١٤٢١ . ـ مذكور فى نفس المصدر المتقدم ، ورقة ٢٤ ـ ٢٦ ب وورقة ١٦٣ ب ـ ١٦٤ .

١٣٨) حواشى على الفصوص ليحيى بن يوسف الصيمرى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٣٣/ ١٤٢٩ . ـ مذكور فى نفس المصدر المتقدم ، ورقة ١٧٣ ـ ١٧٦ .

١٣٩) النصيحة لاسماعيل بن ابى بكر بن عبد الله المقرى اليمنى ، المتوفى سنة ١٤٣٣/٨٣٧ . ـ نفس المصدر السابق ، ورقة ١٨٥ ـ ٢٠٤ .

١٤٠) الذريعة فى نصرة الشريعة ؛ المؤلف المتقدم ؛ المصدر المتقدم ، ورقة ٢٠٤ ـ ٢٠٥ ب .

١٤١) الحجّة الدامغة لرجال الفصوص الزّائغة ؛ المؤلف المتقدم ؛ المصدر المتقدم ، ورقة ١٧٧ ب ـ ١٨٥ ألف .

١٤٢) فضيحة الملحدين ونصيحة الموحدين لمحمد بن محمّد بن محمّد البخارى . المتوفى سنة ١٤٣٧/٨٤١ ، موجود فى بيازيد (استنبول) ٧٨٨٩ (الرسالة الثانية) ؛ ـ برلين ٢٨٥٥ Spr ٧٧٢ (الرسالة الاولى) ؛ ـ

دار الكتب المصرية ٣٨ (مجاميع) ؛ ـــ شهيد على باشا (استنبول) ٦٨/١٣٨٠ ـــ ٩٢ (بتأريخ ٨٦٢ هـ) ؛ ١٢/٢٧٣٤ ـــ ٣٨ (بتأريخ ٩٤٧ هـ)؛ جار الله (استنبول) ١٥٨٠ ؛ ـــ آيا صوفيا ١٩٧١ ؛ ـــ لالهلى (استنبول) ٦/٣٦٧٩ ـــ ٤٦ (بتأريخ ١٠٠٩ هـ) . ـــ الكتاب ألّف سنة ٨٣٤ هـ وترجم الى التركية بعنوان ترجمة فضيحة الملحدين ، والمترجم هو لطف الله القاضى : الفاتح (استنبول) ٢٩١٦ (نقلاً عن بروكلمان الاصل : ٥٨٢/١) .

١٤٣) فتح النبّي فى الردّ على ابن سبعين وابن عربى لمحمد بن احمد بن عثمان الشوباطى المالكى ، المتوفى سنة ١٤٣٨/٨٤٢ . ـ مذكور فى « القول المنبى » للسخاوى ، نسخة برلين ٢٨٤٩ Spr ٢٠٧/٧٩٠ ألف ـ ٢٠٧ ب .

١٤٤) كشف الغطاء عن حقائق التوحيد . . . وبيان حال ابن عربى واتباعه المارقين ، للحسين بن عبد الرحمن بن محمد الحسنى ، المشهور ببدر الدين أبو محمد الاهدل ، المتوفى سنة ١٤٥١/٨٥٥ . موجود فى خزانة مصطفى أفندى رئيس الكتاب (استنبول) ١/٤٩٧ ـ ٢٠٥ (بتأريخ ٨٨١ هـ) ، منقول عن أصل المصنف . ـ مذكور في بروكلمان : الاصل ٢٣٥/٢ ، ٣ ؛ ـ الذيل ٢٣٩/٢ ، ٣ ؛ ـ وكشف الظنون (الذيل) ٣٦٢ . ـ مطبوع فى تونس سنة ١٩٦٤ بعناية احمد بكير . ـ انظر مجلة الدراسات العربية ، المجلد الرابع عشر ، الجزء الثاني ، ص ٢١٣ ـ ٢١٥ (نقد الطبعة للكتاب وفكرة المؤلف والناشر) .

١٤٥) حجّة السفرة البررة على المبتدعة الفجرة الكفرة لمنصور الكازرونى (عماد الدين) ، المتوفى سنة ١٤٥٦/٨٦٠ . ـ مذكور فى القول المنبى للسخاوى ، مخطوط برلين المتقدم ، ورقة ٢١١ الف ـ ٢٢١ ب .

١٤٦) تنبيه الغبى على تكفير ابن العربى ، لابراهيم بن عمر البقاعى، المتوفى سنة ١٤٨٠/٨٨٥ . موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ٢٧٣٤

٣٩/ ـ ٨٦ ب (بتأريخ ٩٤٧ هـ) ؛ ـ لالەلى (استنبول) ٦٥/٥٦٧٩ ـ ١٠٠ ب (بتأريخ ١٠٠٩ هـ) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٨٢/١ . ـ الكتاب حرر سنة ٨٦٤ هـ .

١٤٧) تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد ، نفس المؤلف المتقدم . ـ موجود فى : شهيد على باشا ٢٧٣٤ / ٦٩ ـ ٨٠ ؛ لالەلى ٤٦/٣٦٧٩ ب ـ ٦٤ ب . الكتاب الّف سنة ٨٧٨ هـ . (طبع فى القاهرة بعناية عبد الرحمن الوكيل مع الكتاب السابق . وانظر تقديم الكتاب وتقريظه فى مجلة « المجمع العلمى العربى بدمشق ، عدد كانون الثانى سنة ١٩٥٦ » .

١٤٨) تهديم الاركان . . . نفس المؤلف المتقدم . موجود فى مكتبة الازهر ١٨٨ مجاميع ١١٤/٤٥٢٦ ـ ١٣٢ . ـ الكتاب اُلّف سنة ٨٨٤ ، سنة واحدة قبل وفاة البقاعى ، مؤلفه .

١٤٩) القول المنبي عن ترجمة ابن العربى ، لمحمد بن عبد الرحمن بن محمّد بن أبي بكر بن عثمان السخاوى الشافعي ، المتوفى سنة ١٤٩٧/٩٠٢ . موجود في مكتبة برلين Spr ٢٨٤٩ ١/٧٩٠ ـ ٢٥٠ . ـ مذكور فى بروكلمان: الاصل ٣٤/٢ ، ٩ .

١٥٠) حياة القلوب . . . لعبد البارى بن طرخان بن طرمش السنوبى ، المتوفى سنة ١٥٢٩/٩٣٦ . موجود في مكتبة فيينا (وين) ١٩١٨ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٥٨٣/٢ ، ١ ؛ ـ الذيل ١٠٥٤/٢ .

١٥١) تسفيه الغبى في تكفير (أو تنزيه) بن العربى ، لابراهيم بن محّد الحلبى المتوفى سنة ١٥٤٦/٩٥٦ . ـ موجود فى برلين Spr ٢٨٥٥ ٧٧٢؛ ـ الازهر ٧٧٥ مجاميع (حليم) ٥٣/٣٤٨٢٢ ـ ٦٥ .

١٥٢) نعمت الذريعة فى نصرة الشريعة ، نفس المؤلف . موجود فى ينى جامع (استنبول) ١/٧٢٨ ـ ٨٠ ؛ ـ الفاتح (كذلك) ٢٨٨٠

(بتأريخ ٩٤٥ ﻫ فى حياة المؤلف) ؛ ـ بيازيد ٣٧٥٩ (غفل) ؛ ـ لاله‌لى (استنبول) ٢٤٥٢ (الرسالة الاولى) ؛ ٢٤٥٣ (الرسالة الاولى) ـ الازهر ٧٧٥ مجاميع (حليم) ٢٤٨٢٢ / ١ ـ ٥٣ ؛ ـ دار الكتب المصرية ٢٧٢ مجاميع . ـ الكتاب حرر فى مدينة القسطنطنية بتأريخ ٩٤٥ﻫ

١٥٣) درّة الموحدين وردّة الملحدين ، نفس المؤلف . موجود فى خزانة كوپرلو (استنبول) ٧٢٠ / ١ ـ ٨٣ . ـ منقول عن أصل المصنف

١٥٤) تنزيه الكون عن اعتقاد اسلام فرعون لمحمد بن محمد الغمرى المعروف بسبط المرصفى ، المتوفى عام ٩٧٠ / ١٥٦٢ . موجود فى برلين ٢٨٥٥ Spr ٧٧٢ / ٣ ؛ ـ الازهر ٢٧٢٩ (حليم) ٢٢٢٢٠ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٢ / ٤٦٣ ، ٤ .

١٥٥) المرتبة الشهودية والمنزلة الوجودية لعلى بن سلطان محمد القارى ، المتوفى سنة ١٠١٤/١٦٠٦ . موجود فى برلين ٢٨٩٣ Jbg٢٩٥/٥٥٤ـ٩٤.

١٥٦) ذيل الرسالة الوجودية ، نفس المؤلف السابق . موجود فى برلين ٢٨٩٣Jbg٢٩٥ / ٥٩٥ ـ ٦٦٨ .

١٥٧) كتاب ردّ الفصوص ، نفس المؤلف السابق . موجود فى ينى جامع (استنبول) ٧٢٨ / ٨١ ب ـ ١٠٣ ب (بتأريخ ١٠٨٧ ﻫ) ؛ ـ بلدية الاسكندرية ٣٠٧٠ (الرسالة رقم ١٣ ، بتأريخ ١٠١٤ : تأريخ وفاة المصنف نفسه) ؛ ـ دار الكتب المصرية ٢٦٨ تصوف ؛ ـ جامعة استنبول (القسم العربى) ٣٤٦٢ . ـ ألّف الكتاب سنة ١٠١٠ ﻫ .

١٥٨) فرّ العون من مدعى ايمان فرعون ، نفس المؤلف . موجود فى اسعد افندى (استنبول) ١١٨٦ (الرسالة الاولى) ؛ ـ ازميرلى (كذلك) ١٢٠٦ / ١١٦ ـ ١٦٣ ؛ ـ عربى الاميرى (كذلك) ٩٩٧ ؛ ـ ولىّ الدين (كذلك) ١٨٠٩ / ٥٣ ب ـ ٨٠ ب ؛ ـ دار الكتب المصرية ١٠ مجاميع ـ حميدية (استنبول) ١٤٣٩ . ـ مطبوع فى استنبول سنة ١٢٩٤ ﻫ .

١٥٩) الكامل المتدارك فى بيان مذهب المتصوف الهالك ، لاحمد بن صلاح بن محمد بن على الدوارى ، المتوفى سنة ١٠١٨ / ١٦١٠ . موجود فى خزانة الفاتيكان (واتكانى) ١٠٨٣ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٢ / ٥٥٩ ، ١٠ .

١٦٠) الصاعقة المحرقة ... لمحمد بن احمد بن صفى الدبن الحنفى ، المتوفى سنة ١٠٦٠ / ١٦٥٠ . موجود فى دار الكتب المصرية ٢٣٨ تصوف . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٢ / ٤٣٢ ؛ الذيل ٢ / ٤٥٧ ، ١ .

١٦١) نتيجة التوفيق والعون فى الردّ على القائلين بصحّة ايمان فرعون ، لبدران بن أحمد الخالدى (من علماء القرن الحادى عشر الهجرى) موجود فى مكتبة الازهر ٧٧٥ مجاميع (حليم) ١٤١/٤٣٨٢٢ ـ ١٤٤.

(٥)

(الدفاع عن كتاب الفصوص وعن صاحبه)

١٦٢) كتاب الوحيد لعبد الغفار بن أحمد القوصى ، المتوفى سنة ٧٠٨ / ١٣٠٨ . ـ مذكور فى « القول المنبى » للسخاوى ، مخطوط برلين ٢٨٤٩ سپر ٧٩٠ / ٤٥ ألف . موجود فى الخزانة العامة (الرباط) ق ٩٧٤ ؛ ـ دار الكتب المصرية ٢٤٤٧ تصوف .

١٦٣) كتاب الارشاد لعبد الله بن أسعد بن على اليافعى الشافعى (عفيف الدين) ، المتوفى سنة ٧٦٨ / ١٣٦٧ . موجود فى لالهلى (استنبول) ١٥١٢ / ٩٨ ـ ٩٩ (ناقص الآخر) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٢ / ٢٢٧ ، ٩ ؛ ـ الذيل ٢ / ٢٢٨ ، ٩ .

١٦٤) لوائح الانوار فى الردّ على من أنكر على العارفين لطائف الاسرار ، لعمر بن اسماعيل بن أحمد الهندى (سراج الدين) ، المتوفى سنة ٧٧٣ / ١٣٧٢ . موجود فى جار الله (استنبول) ٢٠٧٠ / ٤٥ (بتاريخ

٩٦٢ هـ) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٢ / ٩٦٤ ؛ ـ الذيل ٢/٨٩ ، ٤ .

١٦٥) رسالة فى الردّ على المعترضين على محيى الدين ، لمحمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الشيرازى الفيروز آبادى ، المتوفى سنة ٨١٧ / ١٤١٥ . موجود فى معهد المخطوطات لجامعة الدول العربية ٢٠١ (تصوف) .

١٦٦) كتاب هداية الهالك الى أهدى المسالك ، لمحمد بن محمد المزجاجى ، المتوفى بعد سنة ٨٢١ هجرية . موجود فى بغدادلى (استنبول) ٦٤٦ / ١ ـ ١٠٩ (بتأريخ ١٢٠٢ هـ) ؛ ـ يحيى افندى (كذلك) ٢٤١٥/٨ ـ ٩ (ناقص الآخر) ؛ ـ ولىّ الدين (كذلك) ١٧٩٤ / ١٤٧ ب ـ ١٥٦ ب (ناقص الآخر) ؛ ـ منقول عن أصل المصنف الذى كتب عام ٨٢١ هجرية

١٦٧) رسالة فى الردّ على بعض من أنكر على أهل الطريق ، لاحمد بن أحمد المهائمى (علاء الدين) ، المتوفى سنة ٨٢٥ / ١٤٣٢ . موجود فى مكتبة جامعة استنبول (عربى) ٢٨١ / ٢٢ ـ ٤٥ ب (بتأريخ ٩٧٤ هـ) .

١٦٨) رسالة على بعض أقوال ابن عربى ، لمحمد بن حمزة ، المعروف بآق شمس الدين ، المتوفى سنة ٨٦٣ / ١٤٥٩ . موجود فى شهيد على باشا (استنبول) ١١٩٥ / ١ ـ ٢٠ (بتأريخ ١٠٢١ هـ) ؛ ـ نور عثمانية (كذلك) ٢٤٠٦ / ١٠١ ب ـ ١١٩ (غفل) ؛ ـ كوپرلو (كذلك) ٧٠٥ (الرسالة الثانية ، بتأريخ ٩١٢ هـ ، غفل) ؛ ـ جار الله (كذلك) ٢٦٩ / ٨١ ـ ١٢٧ . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ٢ / ٣٢٤ . ـ اُلّف الكتاب سنة ٨٥٦ هـ .

١٦٩) تنبيه الغبىّ بتبرئة ابن العربى ، لجلال الدين السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١ / ١٥٠٥ . موجود فى أسعد أفندى (استنبول) ٢٥٥٢ / ٢٤٨ ب ـ ٢٥٤ ب ؛ ـ برلين ٢٨٥٠ سپر ٤٩٠ / ٤ ـ ٩ ؛ ـ فيض الله (استنبول) ٢١١٩ / ٣٩٧ . . . ـ ٢١١١ (الرسالة الاولى) ؛ ـ أحمدية (حلب) ٩/٨٣١ . . . ـ جامعة استنبول (عربى) ٣٦٦٧ (الرسالة الثالثة) ؛ ـ ولى الدين

(استنبول) ١٨٠٩ / ٨٠ ب ـ ٨٧ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ١ / ٥٨٢ ؛ ـ الذيل ١ / ٨٠٢ .

١٧٠) رسالة فى الانتصار للشيخ محيى الدين ، لعلى بن ميمون بن أبى بكر المغربى ، المتوفى سنة ٩١٧ / ١٥١١ . موجود فى خزانة جنل (بورصة) ١٤٨٩ / ١ ـ ٣٠ (بتأريخ ١١٣٤ هـ) ؛ ـ يوسف آغا (قونية) ٥٦١٩ (الرسالة الثانية) ـ برلين ٢٨٥١ W ١٥٤٥ / ٥٥ ـ ٥٩ ب . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ١ / ٥٨٢ ؛ ٢ / ١٥٢ ، ٥ . ـ الكتاب الف سنة ٩٠٤ هجرية .

١٧١) الجانب الغربى فى حلّ مشكلات بن العربى ، لمحمد بن محمد ابن حميد الدين ، المعروف بالشيخ المكى ، المتوفى بعد سنة ٩٢٤ هجرية . موجود فى رشيد أفندى (استنبول) ٣٦٨ ؛ ـ حسن باشا (كذلك) ٦٩٢ ؛ ـ آيا صوفيا (كذلك) ١٧٤٥ ، ١٦٤٦ ؛ ـ عاشر أفندى (كذلك) ١٥٥ ؛ ـ سليمية (كذلك) ٢٥٦ ؛ ـ لالا اسماعيل (كذلك) ١٣٠ ؛ ـ ولىّ الدين (كذلك) ٣١٨١ (الرسالة الثالثة) . ـ مذكور فى بروكلمان : الذيل ١ / ٧٩٤ ، ١٢ . ـ مترجم بالتركية بعنوان « الفضل الوهبى » لنائلى ميرزا زاده ، المتوفى سنة ١١٦١ / ١٧٢٧ ؛ ـ وبالعربية ، بعنوان « الجاذب الغيبى الى الجانب الغربى » لمحمد بن رسول البرزنجى (من علماء القرن الحادى عشر الهجرى) .

١٧٢) عين الحياة فى معرفة الذات والافعال والصفات ، للشيخ المكى المتقدم الذكر . موجود فى خزانة أحمد الثالث (استنبول) ١٥٤٩ .

١٧٣) رسالة فى الدفاع عن ابن العربى لعلى بن عطية ، المشهور بعلوان الشافعى ، المتوفى سنة ٩٣٦ / ١٥٣٠ . موجود فى برلين ٢٨٥٢ W ١٥٤٥ / ٥٩ ـ ٦٠ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ١ / ٥٨٢ .

١٧٤) الكبريت الاحمر فى بيان علوم الشيخ الاكبر ، لعبد الوهّاب

الشعرانى ، المتوفى سنة ٩٧٣/ ١٥٦٥ . ـ مطبوع فى القاهرة سنة ١٢٧٧هجرية .

١٧٥) القول المبين فى الردّ عن الشيخ محيى الدين ، المؤلف السابق . موجود فى دار الكتب المصرية ٩ مجاميع / ١٣١ ب ـ ١٣٥ ؛ ـ الازهر ٩٦٠ (حليم) ٢٢٥٩٤ / ٥٠ ـ ٦٥ . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٤٤٢/٢ ؛ ١٠ ؛ الذيل ١ / ٨٠٢ ؛ ٢ / ٤٦٥ ، ١٠ . ـ الّف الكتاب سنة ٩٦٤ هجرية .

١٧٦) رسالة البسنوى فى ايمان فرعون ، لعبد الله البسنوى الرومى ، المتوفى سنه ١٠٥٤ / ١٦٤٤ . موجود فى مكتبة الازهر ٢٧٩٤ (حليم) ٢٢٢٩٧ / ٢٧ ـ ٢٨ .

١٧٧) الردّ المتين عن الشيخ محيى الدين ، لابراهيم بن الحسين الشهرزورى المدنى ، المتوفى سنة ١١٠١ / ١٦٩٧ . موجود فى مكتبة بلدية الاسكندرية ٣٧٥٨ (الرسالة الرابعة) . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ١ / ٥٨٢ . ـ الكتاب الّف سنة ١٠٩٣ هجرية .

١٧٨) اجازة ونصيحة ... نفس المؤلف السابق . موجود فى مكتبة جامعة استنبول (عربى) ٣٢٣٩ / ١٢١ ... (بتأريخ ١٠٩٥ هـ) .

١٧٩) رسالة فى تحقيق كلام ابن عربى ، لمولانا سيّد هاشم (لعلّه الشيخ هاشم بن سليمان بن اسماعيل بن عبد الرحمن الحسينى ، المتوفى سنة ١١٠٧ هجرية) ، موجود فى خزانة شهيد على باشا (استنبول) ١٣٦٢ / ١٢ .

١٨٠) السرّ المختبىء فِي ضريح ابن العربى ، لعبد الغنى النابلسى، المتوفى سنة ١١٤٣/١٧٣٠ . موجود فى أسعد أفندى (استنبول) ٣٦٠٦ / ١٢٦ ب ـ ١٢٩ ؛ ـ اسماعيل صائب (أنقرة) ٤٧٠٣ ؛ ـ دار الكتب المصرية ٣٠٦٢ تصوف . ـ مذكور فى بروكلمان : الاصل ٤٥٦/٢ ، ٤٣ ؛ ـ الذيل ٤٧٤/٢ ، ٤٣ .

١٨١) الردّ المتين على منتقصى العارف محيى الدين ، نفس المؤلف

المتقدم . موجود فی اسعد أفندی (استنبول) ١٦٨٩ / ١ - ٥٥ ب (بتأريخ ١١٧٥ هـ) ؛ جامعة استنبول (عربی) ١٠٨ ؛ - يحيی أفندی (استنبول) ٢٦٠٢ ؛ - سليم آغا (كذلك) ٤٩٠ ؛ - عربی الاميری (كذلك) ٩٩٥ ؛ ٩٩٦ . - مذكور فی بروكلمان : الذيل ٨٠٢/١ ، بعنوان « القول المنبی . . . » - الكتاب اُلّف سنة ١٠٨٣ هجرية .

١٨٢) مفتاح الوجود الاشهر فی توجيه كلام الشيخ الاكبر ، لعبدالله الصلاحی ، المتوفي سنة ١١٨٢ / ١٧٦٨ . موجود فی حفيد أفندی (سليمانية ، استنبول) ٤٥٩ / ١٨١ - ٢١٢ ب ؛ - يحيی أفندی (كذلك) ٢٦٩٨ ؛ - هاشم باشا (كذلك) ٣٢٦ ؛ - دار الكتب المصرية ١٩٥ تصوف ؛٢٩٧ تصوف ؛ - حالت أفندی (استنبول) ١٧٦/٢٨٩ - ١٩١ ب . - مذكور فی بروكلمان : الذيل ٦٦٤/٢ ، ١ .

١٨٣) ذيل مفتاح الوجود الاشهر ، نفس المؤلف المتقدم . موجود في دار الكتب المصرية ١٩٩ تصوف .

١٨٤) الفتح المبين فی ردّ اعتراض المعترضين على محيی الدين ، للشيخ عمر العطار (حفيد الشيخ شهاب الدين احمد العطار) . موجود فی عربی الاميری (استنبول) ٩٩٨ ؛ ٩٩٩ ؛ ١٠٠٠ ؛ - الازهر ٧٦٧ (السقا) ٢٨٦٥٢ ؛ - ازميرلی (استنبول) ١/١١٤ - ٦٨ ؛ - دار الكتب المصرية ٧٢٦ ؛ ٢٣٤٧ ؛ ٢٣٦٤ تصوف . - مطبوع في القاهرة سنة ١٣٠٤ هجرية. - مذكور فی بروكلمان : الذيل ٨٠٢/١ .

١٨٥) دفع اعتراض راغب باشا في حقّ الفصوص ، لطاهر بن محمد لالا زاری . موجود فی خزانة أسعد أفندی (استنبول) ٣٧٧١ / ١٦ ب - ١٧ ب .

١٨٦) رسالة غفل العنوان والمؤلف فی الدفاع عن ابن العربی . - مكتبة الظاهرية (دمشق) ٤٥/٥٥١٧ - ٤٧ ب .

١٨٧) رسالة التحقيق في الردّ على الزنديق ، لمؤلف مجهول . ـ أسعد أفندي (استنبول) ١/١٤٦٨ ـ ١٣ (بتأريخ ١١٠٩ هجرية) .

١٨٨) رسالة في الردّ على من قال بتكفير ابن عربي ، لمؤلف مجهول . ـ اسعد أفندي (استنبول) ٦٥/٣٧٢٦ ب ـ ٦٧ ب

١٨٩) رسالة الرغائب في حقّ الشيخ الاكبر ، لمؤلف مجهول . ـ عربي الاميري (استنبول) ٢٨٣/٤٣٢٧ ـ ٣٠٧ (بتأريخ ١٢٨٨) . ـ باللغة التركية .

١٩٠) رسالة غفل العنوان والمؤلف في الدفاع عن ابن العربي . ـ يحيى أفندي (استنبول) ١٨٧/٢٨٤١ ب ـ ١٩٦ (ناقصة الآخر) . المؤلف يتكلم كثيراً عن حياة ابن العربي وتلميذه القونوي ويدافع عنهما .

١٩١) مناقب الشيخ ابن العربي ، لعلي بن ميمون المغربي ، المتوفى سنة ٩١٧ هجرية . ـ مذكور في كشف الظنون لحاجي خليفة ٢ / ١٨٢٥ (استنبول) . موجود في المكتبة الظاهرية (دمشق) عام ٥٩١٦ (الرسالة الثانية) .

١٩٢) الاغتباط في معالجة ابن الخياط ، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، المتوفى سنة ٨١٧ هجرية . ـ مذكور في كشف الظنون (الذيل) ١٠٦/١ .

١٩٣) الجامع الازهر . . . لعلي بن ابراهيم بن احمد الحلبي ، المتوفى سنة ١٠٤٤ هجرية . ـ مذكور في كشف الظنون (الذيل) ٣٥٠/١ .

١٩٤) الطالع الانور . . . للشيخ خليل السمين الطرابلسي . ـ مذكور في كشف الظنون (الذيل) ٧٧/٢ .

١٩٥) قرة أهل الحظ الاوفر . . . لحامد بن علي بن ابراهيم العمادي، المتوفى بعد سنة ١١٥٠ . ـ موجود في دار الكتب المصرية ٢٤٤٥ مجاميع

/٦٦ ـ ٨٥ ب . الكتاب أُلّف سنة ١١٥٠ هجرية وتأريخ المخطوط ١١٥٧ هجرية .

(٦)

الفتاوى الدينية وآراء العلماء في كتاب الفصوص وفي صاحبه

لقد اختلفت كثيراً ، بل قد تناقضت آراء رجال الدين وكبار علماء المسلمين في كتاب فصوص الحكم وفي شخصية مؤلفه ، كما لاحظنا هذا من قبل . ولسنا نريد ، في هذا الموطن ، تفسير أو تحليل هذه الظاهرة الغريبة من الوجهة الدينية أو الفكرية . وانّما سنقتصر على ذكر تلك الفتاوى و الآراء مع الادلاء بذكر المراجع التي هدتنا اليها . ـ ولمزيد البيان والفائدة، سيكون عرض الفتاوى والآراء مرتباً على تسلسل العصور ، ومستجعلة منسقة ومسجلة على عامودين : العمود الاول ، بطرف اليمين ، يذكر فيه اسم المفتي أو صاحب الرأي ؛ العمود الثاني ، بطرف اليسار ، يذكر فيه المصدر العلمي الذى اعتمدنا عليه

وسنبدأ أولاً بذكر الفتاوى والآراء التي « جرجت » كتاب الفصوص و صاحبه ؛ ثم نتبعها بالفتاوى والآراء التي عدّلتهما .

١) فتاوى وآراء التجريح

اسم المفتي أوصاحب الرأى في القرن السابع الهجرى	المرجع والمصدر
١) محمّد بن عبدالغنى بن نقطة البغدادى الحنبلى ، المتوفى سنة ٦٢٩ هجرية .	القول المنبى فى الترجمة عن ابن العربى لمحمّد بن عبد الرحمن . . . السخاوى ، مخطوط برلين ٢٨٤٩ سپر ٣٧/٧٩٠ الف ـ ٣٧ ب .

٢) عفان بن عبدالرحمن بن موسى السهروردى الدمشقى الشافعى ، المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣ هـ .	المصدر المتقدم ، ورقة ٣٧ ب .
٣) عثمان بن محمد بن ابى بكر بن الحاجب المالكى ، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ .	المصدر المتقدم ، ورقة ٣٧ ب .
٤) عبدالله بن عبدالعزيز بن عبدالقوى القرشى المهدوى، المتوفى سنة ٦٤٩هـ.	المصدر المتقدم ، ورقة ٣٧ ب ـ ٣٨ ألف.
٥) عبدالعزيز بن عبد السلام السلمى الشافعى المتوفى سنة ٦٦٠ هـ .	كذلك ، ورقه ٣٨ الف ـ ٤٢ الف؛ ـ فتوى ابى حجر فى حق ابن عربى، محظوط مكتبة پاريس ١٣٣٨ (عربى)/١١٧ب ـ ١٢٣ الف
٦) محمد بن يوسف بن موسى بن المُسَدّى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ .	القول المنبى ، للسخاوى ، ورقه ٤٢ الف ـ ٤٢ ب .
٧) عبدالحق بن ابراهيم بن محمد بن سبعين ، المتوفى سنة ٦٦٩ هـ .	كذلك ، ورقة ٤٢ب ـ ٤٣ ألف .
٨) محمد بن على بن ابراهيم بن شدّاد الانصارى الحلبى ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ .	كذلك ، ورقة ٤٣ ألف .
٩) محمد بن أحمد بن على بن محمد القسطلانى المالكى، المتوفى سنة ٦٧٦ فى القاهرة.	كذلك ، ورقة ٤٣ب ـ ٤٥ ألف .
١٠) ابراهيم بن معضاض بن شدّاد الجعبرى ، المتوفى سنة ٦٨٧ .	كذلك ، ورقة ٤٥ ألف .
فى القرن الثامن الهجرى	
١١) ابراهيم بن أحمد بن محمد الرقى ،	كذلك ، ورقة ٤٧ ألف ـ ٤٧ ب .

المتوفى سنة ٧٠٣ في دمشق .	القول المنبى ، ورقة ٤٥ الف -٤٧ ألف .
١٢) عبدالغفار بن احمد القوصى ، المتوفى سنة ٧٠٨ هـ .	كذلك ، ورقة ٣٧ب - ٥٠ ألف .
١٣) احمد بن ابراهيم بن عبدالرحمن الواسطى الشافعى ، المتوفى سنة ٧١١.	
١٤) محمّد بن يوسف بن عبدالله الجزرى الشافعى ، المتوفى سنة ٧١١ .	كذلك ، ورقة ٥٠الف -٥١ ألف ؛ -العقد الثمين لتقى الدين الفاسى ، مخطوط پاريس ٢١٢٣ (عربى) / ١٩٦ ب - ٢٠٨ ألف .
١٥) مسعود بن أحمد بن مسعود الحارثى الحنبلى ، المتوفى سنة ٧١١.	القول المنبى ، ورقة ٥١ الف ؛ - العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ ب - ٢٠٨ ألف .
١٦) احمد بن عبدالله القرشى ، المتوفى سنة ٧١٥ هجرية .	القول المنبى ، ورقة ٥١ ألف - ٥١ ب .
١٧) على بن يعقوب البكرى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٢٤ هـ .	كذلك ، ورقة ٥١ ب - ٥٢ ب ؛ - العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ - ٢٠٨ الف .
١٨) موسى بن محمّد بن أبى الحسن أحمد الحنبلى ، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ .	القول المنبى ، ورقة ٥٢ب - ٥٣ ألف .
١٩) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية بن تيمية الحنبلى ، المتوفى سنة ٧٢٨ .	كذلك ، ورقة ٥٢ - ٦٨ ؛ - العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ - ٢٠٨ ؛ - مجموع الرسائل والمسائل (القاهرة مطبعة المنار) القسم الثانى ص ١١
٢٠) على بن اسماعيل القونوى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٢٩ هجرية .	القول المنبى ، ورقة ٦٨ ألف .

٢١) محمد بن يوسف بن يعقوب الجندى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٣٠ .	كذلك ، ورقة ٦٨ الف ـ ٦٨ ب .
٢٢) محمد بن ابراهيم بن سعدالله بن جماعة الشافعى ، المتوفى سنة ٧٢٢ هـ .	القول المنبى ، ورقة ٦٨ ـ ٦٩ الف ؛ ـ العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ ـ ٢٠٨ (مخطوط پاريس المتقدم)
٢٣) عبداللطيف بن عبدالله السعودى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٣٦ .	القول المنبى ، ورقة ٦٩ الف ـ ٨٤ ب .
٢٤) احمد بن محمد بن احمد بن محمد السمعانى ، المتوفى سنة ٧٣٦ .	كذلك ، ورقة ٨٤ ب ـ ٨٥ ألف .
٢٥) عمر بن أبى حزم الكتانى المالكى ، المتوفى سنة ٧٣٨ .	كذلك ، ورقة ٨٥ الف ـ ٨٥ ب ؛ ـ العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ ب ـ ٢٠٨ (مخطوط پاريس) .
٢٦) احمد بن احمد بن عبدالله بن محمد الغبرينى ، المتوفى سنة ٧١٤ .	القول المنبى ، ورقة ٨٥ ب ـ ٨٦ ألف .
٢٧) ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الصفاقى ، المالكى ، المتوفى سنة ٧٤٢ .	كذلك ، ورقة ٨٦ الف ـ ٨٧ ب .
٢٨) يعقوب بن الزكى بن عبدالرحمن المزّى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٤٢ .	كذلك ، ورقة ٨٧ ب .
٢٩) عيسى بن مسعود (أو محمد) الزّواوى المالكى ، المتوفى سنة ٧٤٢ .	كذلك ، ورقة ٨٧ ب ـ ٨٩ الف ؛ ـ العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ ب ـ ٢٠٨ (مخطوط پاريس) .
٣٠) محمد بن محمد بن ابراهيم الصفاقى ، المالكى المتوفى سنة ٧٤٤ .	القول المنبى ، ورقة ٨٩ الف ـ ٩٠ الف.

٣١) ابوحيان محمّد بن يوسف العزناطى المالكى ، المتوفى سنة ٧٤٥ .	كذلك ، ورقة ٩٠ الف ـ ٩٨ ب .
٣٢) محمّد بن احمدبن عثمان الذهبى الشافعى، المتوفى سنة ٧٤٨ .	كذلك ، ورقة ٩٨ ب ـ ١٠٣ ب .
٣٣) أحمدبن أيبك الدمياطى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٤٩ ﻫ .	كذلك ، ورقة ١٠٣ ب .
٣٤) عبدالله المتوفّى المالكى ، المتوفى سنة ٧٤٩ ﻫ .	كذلك ، كذلك .
٣٥) محمّد بن أبى بكر بن أيوب بن قيم الجوزية الحنبلى، المتوفى سنة ٧٥١.	كذلك ، ورقة ١٠٣ ب ـ ١٠٤ ألف .
٣٦) على بن عبدالكافر السبكى الشافعى، المتوفى سنة ٧٥٦ .	كذلك ، ورقة ١٠٤ الف ـ ١٠٥ ب .
٣٧) عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الايجى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٥٦ .	كذلك ، ورقة ١٠٥ ب .
٣٨) قوام الدين أميركاتب عمر الاتقانى الحنفى ، المتوفى سنة ٧٥٨ .	كذلك ، ورقة ١٠٥ ب .
٣٩) عبداللهبن يوسف بن عبداللهبن هشام المالكى المتوفى سنة ٧٦١ .	كذلك ، ورقة ١٠٥ ب ـ ١٠٦ الف .
٤٠) محمّد بن على بن عبدالواحد بن النقاشى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٦٣ .	كذلك ، ورقة ١٠٦ الف ـ ١٠٨ الف .
٤١) صلاح الدين بن ايبك (خليل) الصفدى الشافعى، المتوفى سنة ٧٦٤.	كذلك ، ورقة ١٠٨ ـ ١١١ ب .
٤٢) الحسن بن التابلسى ، المتوفى سنة	كذلك ، ورقة ١١١ ب ـ ١١٢ ب .

٧٧٢ هـ .	
٤٣) عبدالله بن أسعد اليافعى الشافعى ، المتوفى ٧٦٨ .	كذلك ، ورقة ١١٢ ب .
٤٤) تمام بن علي بن عبدالكافى السبكى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٧٣ .	كذلك ، كذلك .
٤٥) عمر بن اسماعيل الهندى الحنفى ، المتوفى سنة ٧٧٣ هـ .	كذلك ، ورقة ١١٢ ب ـ ١١٣ .
٤٦) محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن رضوان الموصلى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٧٤ فى دمشق .	كذلك ، ورقة ١١٣ .
٤٧) اسماعيل بن عمر بن كثير (ابو الفدا) ، المتوفى سنة ٧٧٤ .	كذلك ، ورقة ١١٣ ـ ١١٤ ب .
٤٨) احمد بن يحيى بن أبى بكر بن أبى حجلة التلمسانى ، المتوفى سنة ٧٧٦ .	كذلك ، ورقة ١١٤ ب ـ ١٢٧ .
٤٩) عبد الوهاب بن محمد بن محمد بن عيسى المالكى ، المتوفى سنة ٧٨٩ .	كذلك ، ورقة ١٢٧ .
٥٠) محمد بن عبدالله بن احمد المقدسى الصالحى الحنبلى ، المتوفى سنة ٧٨٩	كذلك ، ورقة ١٢٧ ـ ١٢٧ ب .
٥١) أحمد بن محمد الصيمرى الحنفى ، المتوفى سنة ٧٩٠ .	كذلك ، ورقة ١٢٧ ب .
٥٢) محمد بن موسى بن محمد الحنفى	كذلك ، ورقة ١٢٧ ب ـ ١٢٨ .

المتوفى سنة ٧٩٠ .	
٥٣) عمر بن مسلم بن سعيد القرشى الشافعى ، المتوفى سنة ٧٩٢ .	كذلك ، ورقة ١٢٨ ـ ١٢٨ ب .
٥٤) جلال بن أحمد بن يوسف التّبانى الحنفى ، المتوفى سنة ٧٩٣ .	كذلك ، ورقة ١٢٨ ب .
٥٥) محمد بن عبد الدايم المصرى الشاذلى ، المتوفى سنة ٧٩٧ .	كذلك ، ورقة ١٢٨ ب ـ ١٣٠ ب .
فى القرن التاسع الهجرى	
٥٦) على بن يوسف المخزومى الدمشقى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٣ .	كذلك ، ورقة ١٣٠ ب .
٥٧) محمد بن محمد بن عرفة التونسى المالكى ، المتوفى سنة ٨٠٣ .	كذلك ، كذلك .
٥٨) عمر بن على الانصارى المعروف بابن الملقن ، المتوفى سنة ٨٠٤ .	كذلك ، ورقة ١٣٠ ب ـ ١٣١ .
٥٩) عمر بن رسلان البلقينى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٥ .	كذلك ، ورقة ١٣١ ـ ١٣٢ ب .
٦٠) عبد الرحيم بن الحسين العراقى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٦ .	كذلك ، ورقة ١٣٢ ب ـ ١٣٨ .
٦١) احمد بن ابراهيم بن على العساقى ، من قبيلة عساق فى اليمن ، المتوفى سنة ٨٠٦ .	كذلك ، ورقة ١٣٨ ـ ١٣٨ ب .
٦٢) عيسى بن حجّاج السعدى ، المتوفى سنة ٨٠٧ .	كذلك ، ورقة ١٣٨ ب .

٦٣) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون المالكى ، المتوفى سنة ٨٠٨	كذلك ، ورقة ١٣٨ ب ـ ١٤٢ ب ؛ ـ العقد الثمين ، ورقة ١٩٦ ب ـ ٢٠٨ (مخطوط باريس) ؛ ـ شفاء السائل لابن خلدون ، ص١١٠ ـ ١١١ (طبع استنبول ١٩٥٨)
٦٤) محمد بن محمد بن الخضر العيزرى الغزى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٠٨.	القول المنبى ، ورقة ١٤٢ ـ ١٥٩ .
٦٥) أبو بكر بن محمد بن صالح بن الخياط اليمنى الشافعى ، المتوفى سنة ٨١١ .	كذلك ، ورقة ١٥٩ ـ ١٦٠ .
٦٦) على بن الحسن بن أبى بكر الخزرجى الزبيدى الشافعى، المتوفى سنة ٨١٢ .	كذلك ، ورقة ١٦٠ .
٦٧) على بن احمد بن ابى بكر الشافعى المتوفى سنة ٨١٣ .	كذلك ، كذلك .
٦٨) احمد بن أبى بكر بن على الناشرى الزبيدى ، المتوفى سنة ٨١٥ .	كذلك ، ورقة ١٦٠ ـ ١٦٢ ب .
٦٩) احمد بن الناصر الباعونى الشافعى ، المتوفى سنة ٨١٦ .	كذلك ، ورقة ١٦٢ ب .
٧٠) محمد بن عمر بن عبدالله العوادى اليمنى الشافعى المتوفى سنة ٨١٦ .	كذلك ، كذلك .
٧١) ابو بكر الحسين المراغى المدنى الشافعى ، المتوفى سنة ٨١٦ .	كذلك ، ورقة ١٦٢ ب ـ ١٦٣ .

٧٢) محمد بن يعقوب الفيروزآبادى الشيرازى الشافعى، المتوفى سنة ٨١٦.	كذلك ، ورقة ١٦٣ .
٧٣) محمد بن سوعان اليمنى الحنفى ، المتوفى سنة ٨١٧ .	كذلك ، كذلك .
٧٤) خلف بن ابى بكر الحريرى المصرى المالكى ، المتوفى سنة ٨١٨ .	كذلك ، كذلك .
٧٥) احمد بن عبدالصمد الشعبى ، المتوفى سنة ٨٢٠ .	كذلك ، كذلك .
٧٦) زين الدين بن يوسف ، المتوفى سنة ٨٢٣ .	كذلك ، ورقة ١٦٣ ـ ١٦٣ ب .
٧٧) محمد بن على المعروف بنورالدين الخطيب اليمنى ، المتوفى سنة ٨٢٥	كذلك ، ورقة ١٦٣ ب ـ ١٦٤ .
٧٨) أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٢٦	كذلك ، ورقة ١٦٤ ـ ١٦٧ ب
٧٩) محمد بن أبى بكر بن عمر الدمامني المالكى ، المتوفى سنة ٨٢٧ .	كذلك ، ورقة ١٦٧ ب
٨٠) محمد ابن أحمد بن عبد الله الدفرى المالكى ، المتوفى سنة ٨٢٨ .	كذلك ، كذلك .
٨١) محمد بن ابراهيم بن محمد البشتكى ، المتوفى سنة ٨٣٠ .	كذلك ، ورقة ١٦٧ ب ـ ١٦٨ .
٨٢) القاسم بن عمر الدمتى ، من مدينة دمت باليمن ، المتوفى سنة ٨٣٢ .	كذلك ، ورقة ١٦٨ .
٨٣) محمد بن أحمد بن أحمد الفاسى	كذلك ، ورقة ١٦٨ ـ ١٧١ .

المالكى ، المتوفى سنة ٨٣٢ .	
٨٤) محمد بن محمد بن محمد الجزرى الدمشقى ، المتوفى سنة ٨٣٣ .	كذلك ، ورقة ١٧١ ـ ١٧٣ .
٨٥) يحيى بن سيف الدين الصيمرى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٣٣ .	كذلك ، ورقة ١٧٣ ـ ١٧٦ .
٨٦) ابو بكر بن عمر بن عرفان الشافعى المتوفى سنة ٨٣٣ .	كذلك ، ورقة ١٧٦ .
٨٧) أحمد بن محمود بن محمد القيصرى المعروف بابن العجمى ، الحنفى ، المتوفى سنة ٨٣٣ .	كذلك ، كذلك .
٨٨) الحسن بن محمد بن صعدى اليمنى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٣٤ .	كذلك ، كذلك .
٨٩) أحمد الشلفى ، من موضع شلف ، باليمن ، المتوفى سنة ٨٣٤ .	كذلك ، ورقة ١٧٦ ب .
٩٠) ابراهيم بن عمر بن زيادة الشافعى ، المتوفى سنة ٨٣٤ .	كذلك ، كذلك .
٩١) أحمد بن الحرازى ، المتوفى سنة ٨٣٦ .	كذلك ، ورقة ١٧٦ ب ـ ١٧٧ .
٩٢) اسماعيل بن أبى بكر بن عبدالله المقرى اليمنى ، المتوفى سنة ٨٣٧ .	كذلك ، ورقة ١٧٧ ؛ ـ فتوى ابن حجر فى حق ابن عربى ، مخطوط پاريس ١٢٣٨ / ١١٧ ـ ١٢٣ .
٩٣) احمد بن عبدالعزيز الشفكى الشيرازى (تلميذ الشريف الجرجانى) ،	القول المنبى ، ورقة ٢٠٥ ب .

المتوفى سنة ٨٣٩	
٩٤) محمد بن عبدالله الخليلى اليمنى المتوفى سنة ٨٣٩	كذلك ، ورقة ٢٠٥ ب ـ ٢٠٦ .
٩٥) محمد بن أبى بكر بن محمد بن صالح بن الخياط ، المتوفى سنة ٨٣٩	كذلك ، ورقة ٢٠٦ .
٩٦) محمد بن محمد بن محمد البخارى (تلميذ السعد التفتازانى)، المتوفى سنة ٨٤١	كذلك ، ورقة ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .
٩٧) محمد بن احمد بن عثمان الشوباطى المالكى ، المتوفى سنة ٨٤٢	كذلك ، ورقة ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .
٩٨) ابو بكر بن اسماعيل الحنفى (شيخ المدرسة الشيخونية فى القاهرة) ، المتوفى سنة ٨٤٧ .	كذلك ، ورقة ٢٠٨
٩٩) عثمان بن عمر الناشرى اليمنى ، المتوفى سنة ٨٤٨ .	كذلك ، ورقة ٢٠٨ ـ ٢٠٨ ب
١٠٠) فتح الله العجمى ، المدفون فى تونس ، المتوفى سنة ٨٤٨ .	كذلك ، ورقة ٢٠٨ ب
١٠١) محمّد بن على بن محمّد الشافعى ، المتوفى سنة ٨٥٠ .	كذلك ، كذلك
١٠٢) عزّ الدين بن عبد السلام المقدسى، المتوفى سنة ٨٥٠ .	كذلك ، كذلك
١٠٣) ابو بكر بن أحمد بن محمّد الاسدى ، المتوفى سنة ٨٥١	كذلك ، ورقة ٢٠٨ ب ـ ٢٠٩

١٠٤) موسى بن محمد الضجائى الزبيدى، المتوفى سنة ٨٥١	كذلك ، ورقة ٢٠٩
١٠٥) أحمد بن على بن محمد العسقلانى المعروف بابن حجر ، المتوفى سنة ٨٥٢	كذلك ، ورقة ٢٠٩ ـ ٢١٣
١٠٦) الحسين بن عبدالرحمن الاهدلى ، المتوفى سنة ٨٥٥	كذلك ، ورقة ٢١٣ ـ ٢١٧
١٠٧) محمودبن أحمد العينتابى الحنفى، المتوفى سنة ٨٥٥	كذلك ، ورقة ٢١٧ ـ ٢٢٠ب
١٠٨) الشهاب المقدسى ، المتوفى سنة ٨٥٦	كذلك ، ورقة ٢٢٠ ب
١٠٩) محمد بن محمد النويرى ، المتوفى سنة ٨٥٧	كذلك ، كذلك
١١٠) عبدالسلام بن أحمد البغدادى ، المتوفى سنة ٨٥٩	كذلك ، ورقة ٢٢٠ب ـ ٢٢١
١١١) عماد الدين (منصور) القزوينى ، المتوفى سنة ٨٦٠	كذلك ، ورقة ٢٢١ ـ ٢٢١ب
١١٢) شمس الدين الدمشقى (احمدبن عبد الله بن خالد) ، المتوفى سنة ٨٦١	كذلك ، ورقة ٢٢١ ب ـ ٢٢٣ ب
١١٣) الكمال بن الهمام ، المتوفى سنة ٨٦١	كذلك ، ورقة ٢٢٣ ب ـ ٢٢٤
١١٤) الشيخ مدين الاشمونى ، المتوفى	كذلك ، ورقة ٢٢٤

سنة ٨٦٢	
١١٥) محمّد بن محمّد الايوبى المعروف بابن الشماع ، المتوفى سنة ٨٦٣	كذلك ، كذلك
١١٦) سراج الدين بن مسافر الرومى، المتوفى سنة ٨٦٥	كذلك ، ورقة ٢٢٤ ــ ٢٢٤ب
١١٧) سعد الدين الديرى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٦٧	كذلك ، ورقة ٢٢٤ ب
١١٨) احمدبن عمر بن عثمان الدمشقى ، المتوفى سنة ٨٦٨	كذلك ، ورقة ٢٢٤ ب ـ ٢٢٥
١١٩) صالح بن سراج الدين البلقينى، المتوفى سنة ٨٦٨	كذلك ، ورقة ٢٢٥
١٢٠) عبدالكبير الحضرمى ، المتوفى سنة ٨٦٩	كذلك ، كذلك
١٢١) رمضان بن عمر الاتكاوى ، المتوفى سنة ٨٧٠	كذلك ، ورقة ٢٢٥ ــ ٢٢٥ ب
١٢٢) محمّد بن على القلاّنى القوصى ، المتوفى سنة ٨٧٠	كذلك ، ورقة ٢٢٥ ب ـ ٢٢٨
١٢٣) يحيى بن محمّد بن محمّد المنياوى ، المتوفى سنة ٨٧١	كذلك ، ورقة ٢٢٨
١٢٤) ابن الكمال الحنفى (احمدبن محمّد) المتوفى سنة ٨٧٢	كذلك ، ورقة ٢٢٨ ــ ٢٢٨ ب
١٢٥) محمّدبن أبى بكر المنفلوطى المالكى، المتوفى سنة ٨٧٣	كذلك ، ورقة ٢٢٨ ب

١٢٦) محمد بن عبدالرحمن الحنفى ، المتوفى سنة ٨٧٤	كذلك ، ورقة ٢٢٨ب ـ ٢٣٠ ب
١٢٧) محمد بن محمد بن عبد الرحمن القاهرى ، المتوفى سنة ٨٧٤	كذلك ، ورقة ٢٣٠ ب
١٢٨) احمد بن ابراهيم الكتانى الحنبلى ، المتوفى سنة ٨٧٦	كذلك ، ورقة ٢٣٠ ب ـ ٢٣١
١٢٩) الامين الآقسرائى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٨٠	كذلك ، ورقة ٢٣٠
١٣٠) محمد بن عفيف الدين ، المتوفى سنة ٨٨٠	كذلك ، ورقة ٢٣١ ـ ٢٣١ ب
١٣١) عمر الشافعى المعروف بأبى حفص العباسى ، المتوفى سنة ٨٨٥	كذلك ، ورقة ٢٣١ ب
١٣٢) برهان الدين البقاعى (ابو الحسن) ، المتوفى سنة ٨٨٥ فى دمشق	كذلك ، ورقة ٢٣١ ب
١٣٣) ابراهيم بن على الحسينى المقدسى ، المتوفى سنة ٨٨٧	كذلك ، ورقة ٢٣١ ب ـ ٢٣٢
١٣٤) ابن الشحنة الحلبى الحنفى ، المتوفى سنة ٨٩٠	كذلك ، ورقة ٢٣٢
١٣٥) بدر الدين البلقينى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٩٠	كذلك ، ورقة ٢٣٢ـ٢٣٢ ب
١٣٦) عبيدالله بن محمود الشاشى ، المتوفى سنة ٨٩٥	كذلك ، ورقة ٢٣٢ ب
١٣٧) عبدالملك الصاوى ، المتوفى سنة	كذلك ، كذلك

٨٩٦	
١٣٨) عبدالمعطى المغربى ، المتوفى سنة ٨٩٦	كذلك ، كذلك

ب) فتاوى و آراء التعديل

فى القرآن السابع الهجرى	
١٣٩) أبوعبدالله محمد بن محمود بن الحسن النجار محبّ الدين البغدادى الشافى ، المتوفى سنة ٦٤٣	فتوى ابن حجر فى حق ابن عربى ، مخطوط پاريس١٣٣٨/١١٧ب ـ١٢٣
١٤٠)كمال الدين ابومحمد عبدالواحد بن عبدالكريم بن خلف الانصارى الزملكانى ، المتوفى سنة ٦٥١	كذلك ، كذلك .
١٤١) أحمد بن عبدالله الطبرى المكى الشافعى ، المتوفى سنة ٦٩٤	كذلك ، كذلك .
فى القرن الثامن الهجرى	
١٤٢) احمد بن محمد بن عطاء الله الاسكندرى ، المتوفى سنة ٧٠٩	فتوى ابن حجر فى حق ابن عربى ، مخطوط پاريس١٣٣٨/١١٧ ب ـ ١٢٣.
١٤٣) عبدالله بن عمر بن محمد بن على ناصر الدين البيضاوى الشافعى ، المتوفى سنة ٧١٦	مخطوط خزانة حالت افندى (استنبول) ٢٢ ب ـ ٣٤ الف ؛ ـ نافذ باشا ٦٨٥ : الرسالة الاولى
١٤٤) احمد بن عبد الرحمن بن محمد الحريرى ، المتوفى سنة ٧٥٨	فتوى ابن حجر ، ورقة ١١٧ ب ـ ١٢٣
١٤٥) عفيف الدين عبدالله بن سعد بن على اليافعى ، المتوفى سنة ٧٦٨	كذلك ، كذلك

١٤٦) نجم الدين طاهر بن عربشاه الاصفهانى ، المتوفى سنة ٧٨٦	كذلك ، كذلك
١٤٧) ولىّ الدين الملاوى ، المتوفى سنة ٧٩٤	كذلك ، كذلك
فى القرن التاسع الهجرى	
١٤٨) نجم الدين الباهى ، المتوفى سنة ٨٠٨	كذلك ، كذلك
١٤٩) محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم مجد الدين الشيرازى الفيروزآبادى ، المتوفى سنة ٨١٦	مخطوط الفاتح ٥٣٧٦ / ١١٧ ب ــ ١١٨ ب ؛ ــ يحيى افندى ٢٤١٥ / ١٦٧ ب ــ ١٦٨ ؛ ــ جامعة استنبول ٣٥١٨ (عربى) ؛ ــ نافذ باشا ٦٨٥
١٥٠) علاء الدين أبو الحسن بن سلام الدمشقى ، المتوفى سنه ٨٢٩	فتوى ابن حجر ، مخطوط پاريس ١٣٣٨/ ١١٧ ب ــ ١٢٣ (القسم العربى)
١٥١) احمد بن على بن محمد بن حجر العسقلانى الشافعى ، المتوفى سنة ٨٥٢	مخطوط نافذ باشا (استنبول) ٤/٦٨٥ .
فى القرن العاشر الهجرى	
١٥٢) جلال الدين السيوطى ، المتوفى سنة ٩١١	فتوى ابن حجر ، مخطوط پاريس ١٢٢٨/ ١١٧ ب ــ ١٢٣
١٥٣) زكريا الانصارى ، المتوفى سنة ٩١٦	كذلك ؛ ــ مخطوط نافذ باشا ٦٨٥ (الرسالة الخامسة)
١٥٤) ابن كمال پاشا ، المتوفى سنة ٩٤٠	مخطوط قليج على باشا (استنبول) ١٠٤٩ ؛ ــ اسعد افندى (استنبول)

	٢٦٦٠ (الرسالة السابعة) ؛ ـ الفاتح : ٢٧٦/٥٣٧٤ ؛ ـ بشير آغا (إستنبول) ٦٦١/٦٤ ب
١٥٥) أحمد بن محمد بن على بن حجر الهيتمى ، المتوفى سنة ٩٧٣	فتوى ابن حجر ، مخطوط پاريس المتقدم ورقة ١١٧ ب ـ ١٢٣
١٥٦) سعدى افندى القسطمونى ، المتوفى سنة ٩٨٥	مخطوط الازهر ٧٧٥ (حليم) ٣٤٨٢٢/ ٦٥ ـ ٦٦
١٥٧) البدر بن الصاحب ، المتوفى سنة ٩٨٨	فتوى ابن حجر، مخطوط پاريس ١٣٣٨/ ١١٧ ب ـ ١٢٣
١٥٨) عبد الوهاب العرضى الشافعى ، المتوفى سنة ٩٦٧ .	مخطوط أسعد افندى (سليمانية) ١٣١٨/١٢ ـ ٢٢
١٥٩) عبد الرحمن المقابرى (بن عبدالكريم بن ابراهيم) الشافعى المتوفى سنة ٩٧٥	كذلك ، كذلك
فى القرن الحادى والثانى عشر الهجرى	
١٦٠) شمس الدين البساطى ، المتوفى سنة ١٠٠٤	فتوى ابن حجر ، مخطوط پاريس ١٣٣٨/١١٧ ب ـ ١٢٣
١٦١) محمد بن ابراهيم بن عبدالرحمن العمادى الدمشقى ، المتوفى سنة ١١٣٥	مخطوط اسعد افندى (سليمانية) ١٣١٨/١٢ ـ ٢٢
فتاوى وآراء التعديل غفل التأريخ	
١٦٢) الحسين النابلسى الشافعى	مخطوط اسعد افندى ١٣١٨/١٢ ـ ٢٢
١٦٣) شهاب الدين الانطاكى	كذلك ، كذلك

١٦٤) محمد بلال الحنفى			كذلك ، كذلك
١٦٥) عبد المنعم الطنجانى			مخطوط پاريس ٣٢٤٤ : الرسالة الثامنه)
فتاوى وآراء التعديل غفل التأريخ والعنوان والمؤلف			
١٦٦)	ـ	ـ	نافذ باشا (سليمانية ، استنبول) ٦٨٥ (الرسالة الخامسة)
١٦٧)	ـ	ـ	ولى الدين (استنبول) ٢٠/٣٢٨٠
١٦٨)	ـ	ـ	اسعد افندى (استنبول) ٤٢/٣٦٤٦
١٦٩)	ـ	ـ	سليمانية (استنبول) ٩/١٠٤٦
١٧٠)	ـ	ـ	ظاهرية (دمشق) ٥٥١٧
١٧١)	ـ	ـ	ولى الدين (استنبول) ٥/٣٢٢٥

(٧)

الاصول الخطية ومنهج التحقيق

كانت الاصول الخطية التى اعتمدنا عليها فى تحقيق متن « المقدمات على شرح فصوص الحكم » للسيّد حيدر الآملى ، تعدادها ثلاثة : مخطوط خزانة جار الله (استنبول) ؛ ـ مخطوط خزانة شهيد على باشا (استنبول) وأخيراً ، مخطوط « كتابخانهٔ مجلس شوراى ملى تهران » . أمّا الاصل الاوّل ـ ، أعنى مخطوط جار الله ، فهو يحتوى على نصّ « المقدمات » بتمامه ، فى حين أن الاصلين الاخيرين هما عبارة عن « مختصر لمقدمات الآملى » فى شرحه لفصوص الحكم لابن العربى .

١) **مخطوط جار الله** : مسجل تحت رقم **١٠٣٣** ، وينتظم الجزء الاوّل كلّه من شرح الآملى على فصوص الحكم ، المسمى « بنصّ النصوص فى شرح الفصوص » . وينتهى هذا الجزء بنهاية شرح الفصل الخامس من الكتاب الذى بعنوان « فص حكمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية » . وهذا الجزء من الشرح ، المحفوظ فى هذا المخطوط ، مؤلّف من ٢٣٠ (**مئتان وثلاثون**) ورقة ، بالقطع الكبير ، منمرة و مسلسلة . أمّا نصّ « المقدمات » الذى هو موضوع نشرتنا هذه ، فهو يستغرق الورقات الاولى حتى المائة والثانية (١ ـ ١٠٨) . ثم يليها ، مباشرة ، شرح الآملى على « فصوص الحكم » .

وهذا الجزء بكامله ، من مخطوط جار الله ، مكتوب بقلم ناسخ واحد

حسن الخط ، الا أنّه ، على ما يبدو ، ليس من النسّاخ العلماء . التعليق نسخ . الحبر أسود وأحمر (للعنوان وبعض أطراف الدوائر) . وجاء في آخر المجلّد ، بقلم الخطاط نفسه ، ذكر اسم الناسخ وتأريخ التعليق : « فرغ من تعليقه أضعف العباد وأحوجهم الى الغفران العامّ ، فضل الله بن محمّد العبادى ـ أصلح الله له أحواله ـ صباح نهار الاربعاء ، عشرين محرم الحرام سنة أربع وثمانين وسبعمائة (٧٨٤) . والحمد لله واجب الوجود » . ـ فهذا المخطوط كتب اذن اثناء حياة المؤلف ، وبعد سنتين من ظهور الكتاب فقط . وكل صفحة مسطرتها ٣٥ . وكل سطر ٢٠ كلمة تقريباً . المخطوط مصحح . عليه تعليقات بقلم الناسخ الاصلى وغيره . منقول عن أصل المصنف ومقابل عليه . يحتوى على عدة تمليكات ، مسجلة على غلافه الخارجى . منها : « نسخة مبيضة من نسخة المؤلفة ومسلمة الى خزينة سلطان عصره . هذا هو الظاهر . وقد وصلت نسخة مؤلفه ، وتأريخ هذا الشرح بعد تأريخها سنتين (كذا) ولم أر الجلد الثانى ولم أسمع أنّه فريد أحد . وتوكلت على الله سبحانه . . . »

وهذا المخطوط ، على أهميته التأريخية والفنية ، هو كثير الاخطاء الاملائية والنحوية وغيرها . ورمزه : C

٢) **مخطوط شهيد على باشا** : من خزائن دار الكتب الخطبة الكبرى فى استنبول : المكتبة السليمانية . مسجل تحت رقم **١٤٣٨** . عدد أوراقه خمس وستون ورقة (٦٥) مسلسلة ، غير مرقومة ، فى مجلد واحد . غفل العنوان والتأريخ والخطاط (على الغلاف وفى خاتمة المخطوط) . بقلم نسخ جميل ؛ الا انّ فيه طمساً كثيراً (فى كل صفحة عدة أسطر مطموسة) . مسطرته ٢٦ سطراً . كل سطر يحتوى على ١٣ كلمة تقريباً . ـ ورمز هذا الاصل : S

وكما لاحظنا من قبل ، انّ هذا المخطوط لا يشتمل على شرح الفصوص

كما هو الحال فى مخطوط جار الله ، بل يقتصر على « مقدمات الشرح » ، وعلى نحو مختصر ومجمل . ولا ندرى هل عمل الاختصار والاجمال قام به الآملى نفسه ، كما هى عادته فى بعض مؤلفاته ، أو هو من صنع غيره وبعد وفاته ؟ ونرجح نحن الاحتمال الثانى ، لامرين أثنين : الاوّل ، أنّ نفس عنوان الشرح الاصلى ، الذى سجله الآملى في صدر خطبته ، هو مذكور فى اختصار « المقدمات » . والمعروف عن الآملى حين يعمل مختصراً لبعض كتبه ، أن يطلق على مثل هذا العمل عنواناً جديداً ، متميزاً عن عنوان الاصل . الامر الثاني ، انّ بعض الدوائر والاشكال تختلف فى هذا « المختصر » عن نظائرها فى الاصل ، الشيء الذى يبعد نسبتها الى نفس واضع الاصل.

٣) **مخطوط « كتابخانهٔ مجلس شوراى ملى تهران »** : مسجل تحت رقم **١٧١٤** . عدد أوراقه سبع وستون ورقة (٦٧) ، مسلسلة ، مرقومة . فى مجموع ، الاوّل منه : كتاب الافق المبين لمير داماد (غير تام) من ورقة ١ ــ ٧١ . ومخطوطنا يلى مباشرة كتاب مير داماد (من ورقة ٧٢ الى ورقة ١٣٩) . عنوان المخطوط ثابت فى آخر النصّ ، بقلم مخالف للاصل (ديوانى) ، على هذا النحو : تم شرح الفصوص المسمى بنصّ النصوص . غفل الناسخ والتأريخ . بخط نسخ واضح . مسطرته ٢٠ سطراً ؛ سطره ١٥ (خمسة عشر) كلمة تقريباً . وهو ، كمخطوط شهيد على باشا ، مختصر لمقدمات شرح الفصوص ، ولا يحتوى على شيء مطلقاً من الشرح ذاته . ويتفق تماماً ، فى الغالب ، مع نسخة شهيد على باشا ، بما يخصّ المتن ووضع الدوائر والاشكال . ــ ورمز هذا الاصل :M

وبطبيعة الحال ، لم تكن هذه الاصول لدينا فى مستوى واحد ، من أجل اثبات متن « المقدمات على شرح الفصوص » أو تحقيق نصه . فمخطوط جار الله ، لكماله وقدمه ، كان الاصل الاوّل والوحيد الذى اعتمدنا عليه فى

هذا العمل . وقد قابلناه على الاصلين الاخيرين فيما هو ثابت فيهما فحسب .
ونظراً للاخطاء العديدة التى صادفناها فى نسخة جار الله ، فقد حاولنا بقدر الاستطاعة اقامة متنه على نحو سليم وصحيح ، مع ذكر لفظ النص في قسم الروايات والتعليقات .

عثمان يحيى

جدول الخطأ و الصواب

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢	١١	خرانة	خزانة
٢	١٩	عبودتة	عبودته
٣	٢	فالخلق حق	فالحق خلق
٣	٢	فاذكروا	فادكروا
٣	٢٤	آدرعت	ادرعت
٤	١٥	منيرة	وسيرة
٥	١٥	كان	كأن
٥	٢٢	بمثله	مثله
٥	٢٢	لعقيم	عقم
٧	٦	اللدينة	اللدنية
٧	٢١	نظر	نظره
٧	٢٢	جمميع	جميع
٨	١	اللهم	الملهم
٩	١٣	واتبات	وانبات
١١	١٨	مرتضى	مرتقى
٢١	١٨	الموهنين	المؤمنين
٢٤	٩	راعين	مراعين
٢٦	١٥	(أيضا :	أيضا) :
٢٦	٢٣	الحقيقة	الحقيقية

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٧	١	يؤتى	يؤت
٣٦	٢٤	والافتاء	والافتراء
٣٨	١٤	يقوا	بقوا
٣٩	٧	ولاما عنى	وما عنى
٣٩	١٠	والطارئى	والطارئ
٣٩	٢٣	تردّ	ترد
٣٩	٢٤	يجهد	يجهك
٤٠	١٧	احد درجة	(جملة مكررة : تحذف)
٤١	١	ذلل	ذالك
٤١	٢٣	بأعلام	باعلام الله
٤٤	١٨	في الجامع	الجامع
٤٥	١٥	والتبجيد	والتبجيل
٥٥	١٧	ألا ان	إلاّ أن
٥٦	١٩	وحضرت	وحضرة
٥٧	٢٠	بحت	بحث
٥٨	٢١	مظهر	مظهراً
٥٩	٣	ذكر	ذكره
٦٠	٩	العبّر	المعبّر
٦٠	٩	الروحالى	الروحانى
٦١	٦	العصرية	العنصرية
٦١	٩	مسمات	مسميات
٦١	١٨	فان	« فان
٦٢	١٦	وكذلك	» وكذلك

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦٢	١٧	تقول	نقول
٦٣	١٣	الى	الى ذاك
٦٥	١٠	فأتوا	فاتوا
٦٨	١٨	فلنا	قلنا
٦٨	٢٤	فانـّه	فانّ
٦٩	٤	وتقول	ونقوله
٦٩	١٢ ، ١٣	منحجر	منحجز
٦٩	١٣	انحجار	انحجاز
٧١	٢١	مشأنه	شأنه
٧٣	١٩	وجامعيته	والجامعية
٧٣	٢١	العوام	العوالم
٧٤	١	هن	هى
٧٤	١	وأعظها	وأعظمها
٧٤	١٥	عالمم	عالم
٧٤	١٦	اُقول	أُفول
٧٦	١٩	القران	القرآن
٧٨	١٦	وعتباً	وعبثاً
٧٩	١٣	وبل بين	بل وبين
٨٢	٦	تحير	تحار
٨٢	١٧	تجاوزا	تجاورا
٨٣	١١	وما تشابهها	وما شأنها
٨٥	٣	(ثمـّت)	(ثمـّة)

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨٦	٤	المتاله	المتألّه
٨٧	٣	الهواء	الهوا
٨٧	١٢	الجوديّ	الجودى
٨٧	١٣	ومتر	ومتن
٨٨	٣	فبل	قبل
٨٩	٢٢	ورويتهم	ورؤيتهم
٨٩	٢٣	مشهود حسس	مشهودُ حِسٍّ
٩٠	٢	وبل الكواكب	بل والكواكب
٩٠	٦	(عليهم)	عليهم
٩٠	٢٠	صدره	صدده
٩٠	٣	وسيما	ولا سيما
٩١	٣	أعظم	من أعظم
٩١	١٠	عن	من
٩٣	٢٠	حضره	حضرة
٩٤	١٤	الممكنات ،	الممكنات .
٩٥	٧	يصحّ	يصح
٩٥	٩	قولة	قوله
٩٨	٦	لهم	لهم فى
٩٩	١٤	الذين	اللذين
١٠٦	٤	محفوظا	محفوظاً من
١٠٦	١٣	الانبيا	الانبياء
١٠٦	١٥	الوحوب	الوجوب
١٠٩	٩	كتبه	كتابته

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٠٩	١٥	قرجين	فرحين
١١٠	٧	بعزير	عزيراً
١١٠	٨	عزير	عزيراً
١١٠	١٣	(حمة	رحمة
١١١	١٣	لرسول	كرسول
١١١	١٧	يقمها	يتمها
١١١	١٨	الاختصاض	الاختصاص
١١٤	١٧	الرحمة !	الرحمن
١١٥	١٣	بالهمة	بالهمة ،
١١٨	١٣	سنخت	سنحت
١٢٠	٦	ننطة	نقطة
١٢٠	١٠	كلهأ	كلّها
١٢١	١٧	فلا فرق	« فلا فرق
١٢٢	٢٣	فان	فانه
١٢٥	١٣	لنفسه	لا بنفسه
١٢٧	١٧	الرقيقى	الرقيقة
١٢٨	٢٤	نفسه	نفسك
١٣٢	١٤	يهدى	يهدى به
١٣٢	١٦	الشيح	الشيخ
١٣٤	١٣	حتى الىّ	حتى وصل الىّ
١٣٥	١٧	فهو	فهمو
١٣٦	١٢	المصربة	المصرية

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٣٦	١٢	حمويّة	حمّويه
١٣٦	٢٠	(الشيح)	(الشيخ)
١٣٨	١٢	معنويّ	معنويّ ،
١٣٨	١٨	اخصاصاً	اختصاصاً
١٤٠	٥	انقصاعتهم	انقطاعهم
١٤٤	٢	مخبّرون	مخيّرون
١٤٤	٢٢	طُرّاء	طُرّاً
١٤٥	٢٤	ـ عن جميعهم	عن جميعهم ـ
١٤٦	٦	فريضة	وسيلة
١٤٨	١٤	والطور	والطود
١٤٩	١٥	تقسيراً	تفسيراً
١٤٩	٢٠	برعونة	رعونة
١٥٠	٧	الفائص	الفائض
١٥٠	١٦	الانسأن	الانسان
١٥٢	٢	ذومرل	زومرا
١٥٢	١٨	عبير	عبر
١٦٠	١	آخر	أُخر
١٦٠	١٥	(المسألة)	(في المسألة)
١٦٠	٢٢	لتصبيق	التطبيق
١٦٣	١٧	الآ لهى	الآلهى
١٦٤	٢٢	قطبان	قطبان .
١٦٧	١٦	بأخلاقه	بأخلاق

صفحة	سطر	خطأ	صواب
١٦٩	٢٢	وبل	بل
١٧١	٣	الرسول	الرسل
١٧٤	١٨	الرقة	الرق
١٨٣	٢	مشبرا	مشيراً
١٨٥	١٣	ويجوز	ويحوز
١٨٦	١٦	زى	أى
١٨٧	٨	روح	أرواح
١٩٠	١٣	النقسيم	التقسيم
١٩٠	٢٤	يولع	بويع
١٩١	١	ناقذي	نافذي
٢٠٠	١٤	يؤتى	يؤت
٢٠٣	١	الشيح	الشيخ
٢٠٣	١٢	الصاد	« ص »
٢٠٣	١٢	القلم	« نٓ » « القلم »
٢٠٤	٥	بداً	بدا
٢٠٥	٨	جميعاً	جمعياً
٢٠٥	١٧	وكملت	وتحققت
٢٠٧	٩	تراتى	تراتى
٢١٤	٤	نباته	نباتة
٢١٥	٧	وبل في	بل وفي
٢١٥	٢٤	يؤتى	يؤت
٢١٧	٧	لهنا	لههنا
٢٢١	٢٢	بحمويه	بعمّويه

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٢١	٢٤	حمويه	عمّويه
٢٢٢	١٣	السُمَاطى	السُّمَيَاطى
٢٢٢	١٦	المظهر	المطهر
٢٢٣	٨	اعلم	« اعلم
٢٢٣	١٧	هكذا	« هكذا
٢٢٣	٢٢	بحمويه	بعمّويه
٢٢٣	١٥	فانزل	« فأُنزل
٢٣٦	٤	المال ،	المال ـ
٢٤٣	٢٣	بالرحانيات	بالروحانيات
٢٤٤	٢١	وصهراً	وجهراً
٢٤٦	١٩	ولا احد	ولا أحداً
٢٤٧	٢٠	لاعرفه	لأعرف
٢٤٨	٦	ابن	بن
٢٤٩	٢٠	لارواح	لا روح
٢٥٤	٢٣	ولا نقطع	ولا نقطع
٢٥٨	٢٤	الحقيقة	الحق
٢٥٩	٣	والكل .	والكل
٢٦٦	١٠	الحضراء	الخضراء
٢٦٦	١٥	نبينا	بنبينا
٢٦٧	٨	ذلك	ذلك (حال)
٢٦٨	٢٠	الوحدة	الواحدة
٢٧٣	٢٣	يلتجأ	يلتجأ اليه
٢٧٧	٨	الاصحاب الركاب	أصحاب الركبان
٢٧٩	٢	« والى ذلك	والى ذلك

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢٨٠	٢١	والدرجة	والدرجات
٢٨٢	١٨	يؤتى	يؤت
٢٨٢	٢٠	والعافين	والعارفين
٢٨٤	٦	موحود	موجود
٢٨٧	٧	نقيباً وقطعناهم	نقيباً » ـ « وقطعناهم
٢٨٨	١٥	حميع	جميع
٢٩٢	٥	قى	في
٢٩٣	١٣	ينزل	يتنزل
٢٩٧	٢٤	تسعة عشر	تسع عشرة
٢٩٨	٢ ، ١٢	تسعة عشر	تسع عشرة
٣٠٠	٤	فكرها	ذكرها
٣٠٣	١٤	تسعة عشر	تسع عشرة
٣٠٩	٢٢	حميع	جميع
٣٠٩	٢٣	تسعة عشر	تسع عشرة
٣١٢	٥	كتاب	كتاب مبين
٣١٩	١٨	صورتيين	صوريتين
٣٢١	١	« النوم	« النوم »
٣٢١	٤	يخارج	بخارج
٣٢٤	٨	(٧٦)	(٧١٦)
٣٢٩	١٦ ، ١٨ ، ١٩	تسعةعشر	تسع عشرة
٣٣٢	٦	اخو	أخى
٣٣٤	٧	كانت	وكانت
٣٣٥	٨	والخنس والكنس	الخنّس الكنّس

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٤٠	١٢	ابن	بن
٣٤٣	١٤	القرشية	القرشى
٣٤٦	١٢ ، ٢٣	يزيد	زيد
٣٤٩	٢٢	نكون	تكون
٣٥٤	١٧	والوجدان	الوجدانى
٣٦٧	١	واحكم !	وأحكم ! »
٣٦٨	٧	يحجب	بحجب
٣٦٨	٨	السر	الستر
٣٧١	٢٤	الثلاثة	الثلاث
٣٧٢	١	الاربع	الاربعة
٣٧٣	١٤	لاتحصوصوها	لاتحصوها
٣٧٤	٢٠	كثيراً	كثيرٌ
٣٧٤	٢٣	قالوا	قالوا ،
٣٧٥	٣	ارفع	ادفع
٣٧٥	١٣	دونهم	دونه
٣٧٥	٢٠	الحمـيّـة	الحميَّة
٣٧٥	٢٤	والشهيد	والسهر
٣٧٧	٧	فقولاً قولاً	فقولاً له قولاً
٣٨٠	١	واوفوا	فأوفوا
٣٨٠	٥	امرالله	أمرالله به
٣٨٠	١٥	اخوتكم	أخويكم
٣٨١	١٤	في التوحيد	بالتوحيد
٣٨٨	٢١	تكثر	متكثر
٣٩١	١٣	وسيجئ	وسيجيء

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٣٩٣	١٠	خلفنا	خلقنا
٣٩٣	١٢	الناجية؟	الناجية
٣٩٣	١٢	الله .	الله ؟ ـ
٣٩٤	٣	تثبت	انبت
٣٩٤	١٨	كان	أكان
٣٩٤	١٩	معلومة .	معلومة ؟
٤٠٣	١١	وينفى	ويبقى
٤٠٤	٢٠	يا نبىّ	يا بنىّ
٤١٢	١٩	بيتها	بينها
٤١٩	٩	سبحاتى	سبحانى
٤٣٥	١٢	الذاتيان	الذاتيات
٤٤٠	١٦	من غير الجلال	(جملة زائدة يجب حذفها)
٤٤٧	٢٤	اخفاءه ؟	اخفاءه
٤٤٩	١٣	سيجىَ	سيجىء
٤٥٠	١	ناذكروا	فادكروا
٤٥٤	١	فلّه	فللّه
٤٥٤	١٤	ومسماتها	ومسمياتها
٤٥٨	٥	فاذكروا	فادكروا
٤٦١	١٨	قائماً	قائمان
٤٦٤	٨	النفس الكلى ؛	النفس الكلى ،
٤٧٤	٥	ولتعرفتهم	ولتعرفنهم
٤٧٤	١٩	كذلك	كذاك
٤٧٥	٢٤	هذه	هذى
٤٨٠	١٢	أتفاس	أنفاس

المقدّمات

من كتاب نصّ النصوص

في شرح فصوص الحكم

لمحيى الدين ابن العربى

از تصنيفات

شيخ سيد حيدر آملى

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

(القسم الاول : الافتتاحيات)

(١)

(فاتحة الكتاب و تخلصه)

(١) الحمد لله الذى زيّن خاتم الوجود بفص حكمته . و عبّر عن ذلك الفص بالانسان الكامل الموسوم بخليفته . و سخّر له ما فى السماوات وما فى الارض جميعاً بمقتضى خلافته . ونادى فى الملك والملكوت بأنه الذى خلقه على صورته . وأمرهم بالسجود له الذى هو عبارة عن انقيادهم اليه ومطاوعته . وجعله حاكماً عليهم فى عالَمىْ غيبه وشهادته . وأجرى حكمه فيهم مجرى حكمه فى اقتدار سلطنته . وختم به خرانة الجود وكنوز الوجود فى جميع مملكته . وأشار اليه بأنه المقصود بالذات من ابداعه وفطرته . وأنه الذى به انتظم ، صورةً ومعنىً ، حالُ ملكه ورعيته ، وان كان غنياً عنه وعن غيره بالنسبة الى ذاته وحقيقته ، منفرداً بوحدته الذاتية عن النزول الى مراتب ظهوره وكثرته .

(٢) فسبحان من أعطى له استحقاق هذا المنصب الرفيع من بين خليقته . ووهب لعبده أزلاً أهلية هذه المرتبة بمحض ألطافه وحسن تربيته ، حتى صار مرآة لذاته المقدسة المطلقة بمقتضى جامعيته ومجموعيته . وظهر بما فى ضمن اسميه الظاهر والباطن فى مرتبتىْ أوليته وآخريته . وصدق عليه أنه عبد ظاهر فى صورة المعبود لتكميل عبودتة وعبوديته . وتحقّق أنه مخلوق قائم

مقام الخالق لتحقيق مألوهيته ومربوبيته ، لقول العارف فيه :

فالخلقُ حقٌ بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا
جمّع وفرّق فان العين واحدة   وهى الكثيرة لا تبقى و لا تذرُ

و لقوله أيضاً :

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا لخلقه ظاهراً   فى صورة الآكل الشاربِ

(٣) والصلاة والسلام على المتحقق بهذه الخلافة العظمى والرياسة الكبرى قبل خلقته . الموصوف بالاقدمية والأعظمية بالنسبة الى العالم وبما فيه من حين نشأته . المبعوث بأوصاف الخلافة الآلهية لكمال استعداده المركوز فى جبلّته . المخصوص بالمقام المحمود لانتهاء الدائرة اليه بحكم خاتميته . المبعوث الى كافّة الخلق لاجراء أحكام شريعته وطريقته وحقيقته . المأمور باظهار الاسرار التى تحت مراتب نبوته ورسالته وولايته . المختص بانزال كتاب جامع موسوم بالقرآن بموجب قابليته . الملهم بابراز كتاب آخر موسوم بالفصوص ، لمن يكون له استحقاقه من كمال أهليته . فيوصل بهما اليه ، سراً وعلانية ، عموم خلقه وخصوص اُمته . ويهديهم بواسطتهما الى جناب جلاله وحضرة صمديته. ـ فسبحان من فى الليل أسرى بعبده الى المسجد الاقصى ليزداد سؤددا . وأوحى اليه أسرار وحيه ، وأعطاه فى الدارين ملكاً مؤبّداً .

(٤) وعلى آله وأصحابه وخلفائه ، الواصلين الى أعلى درجات الكمال بحسن ارشاده وهدايته ، الفائزين بسعادتهم الدنيوية والاُخروية بوسيلة مطاوعته و متابعته ، خصوصاً على نفسه و ابن عمّه الذى بلغ أقصى مراتب الكشف والعرفان فى طريق معرفته . ووصل الى ذروة مدارج المشاهدة والعيان بقوة التجليات المتتالية فى مقام مكاشفته . سلام الله عليه وعليهم أجمعين . « اُولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة واُولئك هم المهتدون » .

جاورْ علياً ولا تحفلْ بنائبةٍ   اذا أدّرعت فلا تسألْ عن الأسل

قل فيه واسمعْ به وانظر اليه تجد ملء المسامع والأفواه والمقل

✩

(٥) أمّا بعد : فهذا كتاب موسوم بـ «**نص النصوص في شرح الفصوص**» مخصوص بمن يكون لخاتم الوجود من أعظم الفصوص . جعلته هدية الى حضرة السلطان العالم العادل ، والملك الفاضل الكامل ، سلطان سلاطين العرب والعجم ، مالك رقاب الملوك وطوائف الأُمم ، المفتخر بذاته ووجوده سلاطينُ الوقت وملوكُ الأنام ، المنتهج بحسن أخلاقه و كمالاته خلفاء الله العظام وأنبياؤه الكرام ، ممهد القواعد الدينية والقوانين الاسلامية على الطريق المستقيم ، مرتّب المراتب النبوية المحمدية على النهج القويم ، رحمة الله الواسعة ولطفه العميم على العالمين . ظل الله الباسط على رؤوس الخلائق أجمعين ، [٢ ب]

(٦) المنوطة بعلمه وذكائه تدابير العلويات الأعلم فالأعلم ، مجرى الأحكام الشرعيه على الخاص والعامّ ، ناظم شمل المسلمين والاسلام على أحسن نظام ، مسيّر الحاج الى بيت الله الحرام ، حاوى الكمالات الانسانية صورةً منيرة ، مجمع الفضائل الخلقية علانيةً وسريرة ، المتحلّى بالأنوار القدسيات ، المتجلّى بالتجليات الذاتيات والملكوتيات ، الفائق على من له التفوق فى الآفاق ، السابق على من له السبق على الكل بالاطلاق ، المستغنى عن الاطناب فى الألقاب بكمال ذات الجناب ،

(٧) مطاع ايران وتوران ، صاحب قران الأدوار والاكوان ، محيى دولة جنكز قان ، أنوشروان الأوان ، اسكندر الزمان ، رافع راية العدل والامان ، خافض غواية الظلم والعدوان ، السلطان بن السلطان ، القان ابن القان ، الممنوح بعناية الرحيم الرحمان ، سلطان أحمد بهادر خان بن تيمورخان ، خلّد الله ملكه وسلطنته ، و أبّد سطوته وخلافته ، ولا زالت الاقدار جارية بمزاده .

سلطانُ عصرٍ اذا عمّتْ مواهبه تعذّر الاجودان البحر والمطرُ
وان بدا رأيه أو حدّ عزمته تأخّر الماضيان الشمس والقمرُ

(٨) وهو الذى جمع الله له بين الحكمة والسلطان ، وزاده فى كمال العلم وعلوّ الشان ، والذى فاق ملوك الآفاق بعلوّ القدر وكمال الفضل ، وافتخر على سائر السلاطين بجودة الرأى ورزانة العقل ، بوجوده زينت السلطنة والخلافة ، وبذاته تحققت الدولة والرئاسة . اليه سلّم الدهر نواصى أرباب السيف والقلم ، وبه شرفت الكائنات بعد ظهورها عن العدم ، كأن فيه نزل ما نزل فى كتاب الله الكريم : « ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم » . وكأن اليه أشار ما أشار بقوله تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم ».

(٩) و هذه هى العلامة الصحيحة لحصول الخلافتين . وهذه هى الامارة الكاملة لتحقيق الرياستين . لا زال سلطانا فى الدنيا والآخرة بمن له الدنيا والآخرة ، مستنداً فى مسند الخلافة والولاية بمن أعطاه الخلافة والولاية ، حتى لايبقى لاعدائه وحساده وجود الا فى الوهم والخيال كعنقاء مغرب والغراب الابيض المضروبة بهما الامثال . ومن ذلك عدموا حتى كان لم يكونوا فى الوجود أصلاً ورأساً ، ونقلوا الى عالم ليس للوجود فيه أثر لا عقلاً ولا حساً .

أبكى وأضحك خصمه ووليَّه بالسيف والقلم الضحوك الباكى
الدرّ والدرى خافا جوده فتحصّنا بالبحر والأفلاك

وعلى الجملة :

أردت له مدحاً فما من فضيلةٍ تأمّلت الّاجلّ عنها وقلّت
عقم النساء فلم يلدن بمثله انّ النساء بمثله لعقيم

✩

(١٠) وعند التحقيق لم يكن الغرض من مخلص هذا الكتاب بأسمائه

الشريفة وألقابه الكريمة ؛ وتوشيح هذه النسخة بأوصافه الجليلة وأخلاقه الحميدة الا هذا . وفيه أقول ما قد قيل :

ما ان مدحتُ محمّدا بمقالتى لكن مدحتُ مقالتى بمحمّد

(١١) وغرض آخر : وهو أن هذه النسخة الشريفة كانت قد وقعت كالمحبوبة العذراء ، عديمة المثل ، جليلة المهر . وهذه النخبة الكريمة قد طلعت وحيدة العصر ، فريدة الدهر . وأرادت أن يكون رداء حسنها وجمالها مطرزاً بطراز من يكون له أهلية بعليتها ، وجلباب عزها وجلالها ؛ متوجاً بتاج من يكون مستعداً بخطبتها وزفافها . فما رأيت أحداً من ملوك الارض وسلاطينها ، ولا من أفاضل الانام وأساطينها من يكون موصوفاً بهذه الاوصاف والكمالات ، منعوتاً بهذه الفضائل والمقامات الا حضرته العالية السلطانية ــ خلّد الله تعالى سلطانه .

(١٢) لانه ، باتفاق أهل الحلّ والعقد ، وأرباب العقل والنقل ، واجماع أفاضل الدهر من أرباب العلم وأهل الفضل ، بعد بلوغه الى غاية درجة السلطنة والخلافة ، و وصوله الى نهاية مرتبة العظمة والجلالة ، ــ بلغ الى مقامٍ صدق عليه أنه حكيم كامل محقّق ، ووصل الى مرتبةٍ وافق فيه أصحابها أنه عارف واصل مكمّل . وتقرر بين أهل الحكمة وأربابها أنه من أعظم الواصلين الى قواعد الحجج والبرهان . وتحقق بين أهل الله وخاصته أنه من أكمل الفائزين بكمال الكشف والعرفان . وثبت أن اليه تسند العلوم الشريفة اللدنية الآلهية ، والى جنابه تنسب الحقائق الحكمية العقلية البرهانية ، وأنه المتصف بالفضائل النفسانية الحقيقية بالمواهب الازلية [٣ الف] ، وأنه المنعوت بالكمالات الكلية الانسانية بالعطايا الاولية ، وأنه الذى كشف القناع بذكائه الفطرى عن وجوه الابكار الكشفيات ، ورفع الاستار بصفائه الجبلّى عن جمال المخدرات القدسيات ، بعد أن لانت له صعاب العلوم العقلية البرهانية من غير جد ولا اجتهاد . ودانت له رقاب الاقسام العربية بالطوع والانقياد . وانفتح على قلبه

أبواب « مفاتيح الغيب » من عالم الملكوت . وحصل له الاطلاع على « معالم التنزيل » من حضرة اللاهوت . وصار كشّاف « كشّاف الحقائق » الكلّية من المعضلات . ومفتاح « مفتاح الدقائق » العقلية من المشكلات .

(١٣) مع أنه كان فارساً في ميدان « التجريد » و « الشفاء » و «الاشارات» فائزاً بما في ضمن « الفصوص » و « النصوص » و « الفتوحات » . جعله الله تعالى من الراسخين فى العلوم الحقيقية والمعارف اللدينة ، ومن الواصلين الى أعلى الحضرات العلوية والمدارج القدسية ، لانّه أهل لذلك بالاستعداد الذاتى والصفاء الجبلّى ، ومحل لامثاله بالاستحقاق الازلى والعطاء الآلهى .

(١٤) والحق انّ مثل هذا الكتاب الشريف العظيم الشأن ، الوارد على قلب عبده الخاص الذى هو أشرف نوع الانسان ؛ المشحونِ بألطف الاسرار الآلهية وأنفس المعارف الربانية ؛ المملوءِ بأحكم القواعد النبوية وأنفس الاوضاع المصطفوية ؛ الجامع للحقائق والمعارف الذوقية الشهودية ؛ الحاوى للرموز والدقائق الغيبية الكشفية ؛ المنسوب الى مهبط وحى الله ومحلّ أسراره ؛ المضاف الى معدن علم الله ومنبع أنواره ؛ (أجل ! ان مثل هذا الكتاب) لا يليق الا بمثل هذه الحضرة الشريفة العليا ، ولا يناسب الا مثل هذه السُدّة المنيعة العظمى . نفعه الله به وبأمثاله كثيراً ، فانه مستحق لذلك . ورزقنا من فضله وانعامه ما نستحقه ، فانه لا زال كذلك .

له أيادٍ علىّ سابغة اعد منها ولا اعددها
هو البحر من أىّ النواحى أتيته فلجته المعروف والجود ساحله
ولو لم يكن فى كفّه غير نفسه لجاد بها فليتق الله سائلُه !

(١٥) فالمسئول من نظر الشريف ولطفه العامّ أن ينظر اليه نظر العناية ، كما هى عادة الكرام ، لتحصل بذلك لصاحبه جميع المطالب والمرام ، ويبقى ذكره كذكره : على وجه الدهور والاعوام ؛ بل ويفتخر بذلك على كل من فى العالم من نوع الانسان ، ويصير بذلك عند الكل جليل القدر وعظيم الشأن .

وَالاعتماد فى ذلك كله ليس الا على كرم الكريم المنّان ، لانه اللهم للخير والصواب ، وعليه الوثوق والتكلان .

من استعانَ بغيرِ الله فى طلبٍ   فان ناصره عجزٌ وخذلان

« وما توفيقى الا بالله . عليه توكلت واليه اُنيب » .

جَزَىٰ الله خيراً من تأمل صنعتى   وقابل مافيها من السهو بالعفو

وأصلح ما أخطأت فيها بفضله   وفطنته واستغفر الله من سهوى

واذا تقرر هذا ، وتحقق سبب تخلص الكتاب ، فلنشرع فى علّة هذا الشرح وترتيبه على الوضوع المعلوم ، قبل تخلصه بالحضرة السلطانية العالية . وهو (مايلى) هذا . وبالله التوفيق . « وهو يقول الحق . و هو يهدى السبيل ».

٢

(الظروف التارخية الداعية الى انشاء الكتاب)

(١٦) اعلمْ ، أيّها الطالب ـ كحّل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق ـ أنّى لمّا فرغتُ من كتاب « مجمع الاسرار ومنبع الانوار » الذى كان فى التوحيد وأسراره وحقائقه وما يتعلّق به ، من تعريفه وتقسيمه وشكوكه وشبهاته ونكاته ودقائقه ورموزه واشاراته ، وبيان أنه منحصر فى التوحيد الالوهى والتوحيد الوجودى لا غير ، وأنه منقسم الى التوحيد الذاتى والوصفى والفعلى ، أو التوحيد العلمى والعينى والحقى و (بيان) ما يتبعه من بحث النبوة والرسالة والولاية ، وبحث الشريعة والطريقة والحقيقة ، وبحث الاسلام والايمان والايقان وأمثال ذلك ؛

(١٧) ولما فرغتُ بعده من « رسالة الوجود فى معرفة المعبود » وما يتعلق به ـ أعنى الوجود ـ من اطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته و ظهوره وكثرته ؛ واثبات أنّه [٣ ب] واجب الوجود لذاته وممتنع العدم لذاته ، وأنه ليس فى الخارج غيره ، و « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىءٍ عليم » ؛

(١٨) ولمّا فرغتُ بعده من « رسالة المعاد فى رجوع العباد » ومايتعلّق به ـ أى المعاد ـ من القيامات الثلاث وتحقيقها ، التى هى القيامة الصغرى والقيامة الوسطى والقيامة الكبرى ؛ و اثبات أنها ـ اى القيامات ـ تنقسم الى اثنتى عشرة قيامة صوريةً ومعنويةً ، بحكم التطبيق (اى المطابقة والموافقة) بين عالمىْ الآفاق والانفس ؛

(١٩) ولمّا فرغتُ بعدها من « كتاب الاصول والاركان فى تهذيب الاصحاب والاخوان » المشتمل على الاصول الدينية الخمسة ، الدائر كلّ

واحد منها على مراتب ثلاث : من الشريعة والطريقة والحقيقة ؛ والمشتمل كذلك على الفروع الدينية الخمسة ، الدائر كل واحد منها على مراتب ثلاث ؛

(٢٠) ولمّا فرغتُ بعده من « رسالة العلم » ، وتحقيقه بطريق الطوائف الثلاث ، من الصوفية والحكماء والمتكلمين ؛ وبيان موضوع علم كلّ واحد منهم ومحموله ، مع مسائله ومباديه ، وما يتعلّق بذلك من الابحاث الدقيقة والنكات الشريفة ؛

(٢١) ولمّا فرغتُ بعدها من « رسالة العقل والنفس » والفرق بينهما بحسب الاعتبار الكلّى والجزئى ، وغير ذلك الابحاث المتعلّقة بهما ؛

(٢٢) ولمّا فرغتُ بعدها من « رسالة الامانة الالٓهية فى تعيين الخلافة الربانية » بمقتضى قوله تعالى : « انّا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال » الآية ؛ وبيان أن « الظلومية والجهولية » مدح له - أى للانسان - ليس فوقه مدح آخر ، بخلاف ما ظنّ الجاهل أنّه مذمة فى حقّه .

(٢٣) ولمّا فرغتُ بعدها من « رسالة الحجب وخلاصة الكتب » فى تحقيق قوله : « ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا » وقول نبيه - صلى الله عليه وسلم : « ان لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة » ، الحديث ؛ فان التطبيق (أى التوفيق) بين هذين القولين فى غاية الصعوبة ، لا سيما على حسب الاعتبار الكلّى والجزئى ؛ وتعبيرهما - أعنى الكتاب والسنة - بالف سنة وخمسين ألف سنة وثلاث مائة ألف سنة ، كقولهم : « أنا أقلّ من ربى بسنتين » ، وقولهم : « ليس بينى وبين ربّى فرق الا أنّى تقدّمتُ بالعبودية » ؛

(٢٤) ثم من « رسالة الفقر وتحقيق الفخر » والتطبيق - أعنى التوفيق - بين الأحاديث الثلاثة الواردة فيه ، كقوله - عليه الصلاة والسلام : « الفقر فخرى وبه افتخر على سائر الانبياء والمرسلين ؛ وكقوله : « الفقر سواد الوجه فى الدارين » ، وكقوله : « كاد الفقر أن يكون كفراً » .

(٢٥) ثمّ من « رسالة الاسماءِ الآلهية وتعيين مظاهرها من الاشخاص الانسانية » من آدم الى محمّد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما بينهما من الانبياء والرسل ـ عليهم السلام ؛

(٢٦) ثمّ من « رسالة النفس فى معرفة الربّ » بحكم قوله ـ عليه الصلاة والسلام : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وبمقتضى التنزيل كقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون؟»

(٢٧) ثمّ من « أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة » و بيان كلّ واحدة منها مع أهلها ، كقوله ـ صلى الله عليه وسلم : « الشريعة أقوالى والطريقة أفعالى والحقيقة أحوالى » ، وكقوله تعالى : « ولكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » ، وكقوله تعالى : « وكنتم أزواجاً ثلاثة » ؛

(٢٨) ثمّ من « رسالة الجداول » الموسومة « بمدارج السالكين فى مراتب العارفين » المشتملة على المائة من المقامات الاصلية ، وعلى الالف من المراتب الفرعية ، لدوران المائة فى الاقسام العشرة ، عشر مرات ؛

(٢٩) ثمّ من « نقد النقود فى معرفة الوجود ، المنتخب من « رسالة الوجود » لنا ؛

(٣٠) ثمّ من « نهاية التوحيد فى بداية التجريد » ، المنتخب من « مجمع الاسرار ومنبع الانهار) لنا ؛

(٣١) ثمّ من « منتقى المعاد فى مرتضى العباد » ، المنتخب من «كتاب المعاد » لنا ؛

(٣٢) ثمّ من « رسالة التنبيه فى التنزيه » ، بالنسبة الى الله تعالى ؛

(٣٣) ثمّ من « أمثلة التوحيد وأبنية التجريد » ، فى مقابلة «اللمعات» للعراقى ؛

(٣٤) ثمّ من « رسالة كنز الكنوز وكشف الرموز » ؛

(٣٥) ثمّ من « كتاب تعيين الاقطاب والاوتاد » وحصرهم فى تسعة

عشر لا غير ، دون الثلاث مائة ، والاربعين ، والسبعة ، والثلاثة ، والواحد، الراجعة عند التحقيق الى التسعة عشر التى هى الاصل فى الكلّ ؛ وأمثال ذلك (من التواليف التى يبلغ تعدادها) الى نحو أربعين كتاباً ورسالة ، عربية وعجمية ؛

(٣٦) ثمّ بعد الكل ، فى هذه المدة الطويلة التى هى ثلاثون سنة كاملة ، (فرغتُ أيضاً) من تأويل القرآن الكريم الموسوم بـ « المحيط الاعظم والطود الاشم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم » ، المرتب على سبع مجلدات كبار ، بإزاء تأويل الشيخ الاعظم نجم الدين الرازى ، المعروف بـ « دايه » - قدس الله سرّه ؛ فانه رتّب كتابه على ستّ مجلدات كبار ، بعد تسميته بـ « بحر الحقائق ومنبع الدقائق » ، ونحن أردنا أن يكون لنا (تفسير) على قرنه من كل الوجوه ، وبمقتضى الحديث الوارد فيه أيضاً : « ان للقرآن ظهراً وبطناً ، ولبطنه بطناً ، الى سبعة أبطن » ، و(بمقتضى) اشتماله (أى القرآن الكريم) على السبعات المعلومة ، وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها ، واشتهر ذلك (التفسير) فى أكثر الاقاليم والبلدان ، وتحققتُ صورته عند أعاظم أهل التحقيق والعرفان ، وتقرر بينهم أنه عديم المثل والنظير لا سيما فى علوم القرآن ، وأنه ليس بكسب ولا اجتهاد ، بل افاضة غيبية بطريق الكشف من حضرة الرحمن ؛

(٣٧) (فلمّا فرغتُ من هذه التواليف كلّها) قامت طائفة من أرباب التوحيد وخاصته ، وجماعة من أهل الله وخلاصته ، والتمسوا منى بالتماس لا مزيد عليه ، وبمبالغة لا يمكن أبلغ منها ، أن أكتب لهم [٤ الف] شرح كتاب « فصوص الحكم » الذى هو منسوب الى رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - وأعطاه للشيخ الكامل المكمّل ، محيى الحق والملة والدين ، أبى عبد الله محمّد بن محمّد بن محمّد ، المغربى الاندلسى الحاتمى الطائى - قدس الله سرّه - فى النوم ، ليلة العشر الاخير من المحرّم ، سنة سبع وعشرين

وست مائة ، بمحروسة دمشق ، وقال له : « يا فلان ، هذا فصوص الحكم ، خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به » كما ذكره فى أول الكتاب .

(٣٨) فقبل قبول التماسهم ، والشروع فى استدعائهم ، سألتُهم عن سبب هذا الالتماس منى ، وعن سبب تخصيصه بنا دون غيرنا . فقالوا : أما سبب الالتماس على العموم فبصورتين . الاولى منهما ، شوقنا وشغفنا الى تحقيق معانى هذا الكتاب ومعارفه على ما ينبغى ، فانه كتاب معتبر ، جليل القدر ، عظيم الشأن ، بعيد الفهم . وكيف لا يكون كذلك وهو منسوب الى نبينا ـ صلى الله عليه وسلّم ـ الذى هو أعلم أنواع الموجودات والمخلوقات العلوية والسفلية ، وأشرف أصناف المكونات والمبدعات الغيبية والشهادية ؟ وليس فى الانبياء والرسل أحسن منه خُلُقاً وخَلقا وعلماً وفهماً ، ولا فى الاولياء والاقطاب أعظم منه مرتبةً وقدراً وكشفاً وحالاً . والدليل عليه قوله تعالى (فى الحديث القدسى) : « لولاك لما خلقتُ الافلاك » ، وقوله (فى التنزيل) : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » ، و قوله (أى النبى) بنفسه : « أُوتيت جوامع الكلم » و « بعثت لاتمّم مكارم الاخلاق » ، وقوله : « علمت علوم الاولين والآخرين » ، وقوله تعالى : « وعلّمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً » ، ـ و أمثال ذلك من الاقوال الآتية فى تمهيده مفصلاً ، ان شاء الله تعالى .

(٣٩) والصورة الثانيه ، اطّلاعنا على الشروح التى كتبت له ، خصوصاً الشرح الذى كتبه الشيخ الامام المحقق ، مؤيد الدين الخُجندى ـ قدس الله سره ـ ؛ والذى كتبه الامام العلّامة ، كمال الدين عبدالرزاق الكاشى ـ رحمة الله عليه ـ ؛ والذى كتبه الشيخ العارف ، شرف الدين محمود القيصرى ـ طاب ثراه . فان هذه الشروح الثلاث لهؤلاء المشايخ الكبار ـ رحمهم الله ـ مع أنها أجود الشروح وأحسنها ، ما رأيناها مطابقة لاذواقنا فى أكثر المواضع ، ولا موافقة لآرائنا فى أغلب المواطن ، لأنّهم وان اجتهدوا فى

تدقيقه وتحقيقه ، وبالغوا فى تصريحه وتوضيحه ، لكن ما دخلوا لجج أزخاره العميقة ، ولا وصلوا الى كنه أسراره الدقيقة . وصدق عليهم قول الله تعالى « وما قدروا الله حق قدره » ، وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » . ووافق فيهم الذى قيل :

قُل للذين قضوا فى البحث عمرهم ثم اطمأنوا وظنوا أنهم فرغوا
الامر أعظم من مرمى عقولكم كم بالغ الناس فى هذا وما بلغوا

(٤٠) فاحتجنا الى شرح آخر يكون أكمل منها (اى من الشروح المذكورة) فى المعارف والحقائق ، وأحسن منها فى الاساليب والتراكيب ، بل وفى اللطائف والدقائق . ويكون مشتملاً على لباب قواعد ذوى الالباب ، محتوياً على أنفس نفائسهم الفائضة من حضرة ربّ الارباب ؛ مشيراً الى ما فى ضمن العوالم الكلية من الامور الغيبية ؛ مومياً الى ما فى طىّ المراتب الروحانية والمراتب الجسمانية ؛ معطياً حقّ كلّ لفظة وكلمة باظهار ما فى ضمنها من الرموز والاسرار ؛ موضحاً عمّا تحت اشاراتها البليغة من الغرائب والابكار .

(٤١) فقمنا فى طلبه (اى فى طلب الشرح الاكمل لفصوص الحكم) واجتهدنا فى تحصيله بمقتضى قوله تعالى : « يا أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون » ، وبموجب اشارة نبيه ــ صلى الله عليه وسلم : « اطلبوا العلم ولو بالصين » ، فالله تعالى بفضله وكرمه هدانا اليك ، وأرشدنا بالحضور بين يديك ؛ وأمرنا بالتماس هذا الامر من اقوالك ، واستدعاء هذا المطلوب من أنفاسك ، لتكون شيخاً واماماً لنا فى سلوكنا ، واُستاذاً ودستوراً فى طريق مطلوبنا .

(٤٢) وأمّا سبب التخصيص بك فبصورتين أيضاً . الاُولى ، بما حصل لنا من الله تعالى خاصة بالكشف الصحيح والذوق الصريح ، وبما شهدت به عقولنا

بعد اكتحالها بالانوار القدسية ، ونطقت به نفوسنا بعد استضاءتها بالآثار الجبروتية . فعرفنا بالتحقيق أن لك استعداد هذا الامر الجليل ، وجزمنا باليقين التامّ أن لك استحقاق هذا الشغل الخطير ، وأنّك من الذين قال الله تعالى فيهم : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » ، و قال : « اُدع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وانّك من الذين أشار اليهم الشيخ (الحاتمى) فى « الفصّ الشيثى » بقوله : « وما أحد يعرف هذا ــ وانّ الامر على ذلك ــ الا آحاد من أهل الله وخاصّته . فاذا رأيت من يعرف هذا ، فاعتمد عليه . فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله » . وأشار (الشيخ) فيه (اى فى الفصّ الشيثى) ايضاً بقوله : واذا ذقت هذا ، فقد ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق . فلا تطمع ولاتتعب نفسك فى أن ترقى أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثمّ أصلاً ، وما بعده الا العدم المحض » .

(٤٣) والصورة الثانية ، بما رأينا من تصانيفك وتواليفك المذكورة ، الشاهدة على كمالاتك و فضائلك وعرفانك وحقائقك ، لاسيما « التأويل للقرآن الكريم » الذى ليس له مثيل فى نوعه ، ولا نظير فى شخصه ، وما اتفق لاحد مثله لا من المتقدمين ولا من المتأخرين . فانه (أى التأويل للقرآن الكريم ، السالف الذكر) يشهد بأنّ هذا الكتاب (نعنى فصوص الحكم) المنسوب الى النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ لا يشرحه حق الشرح الا الذى يكون (شأنه) فى كتاب الله تعالى و كلامه بهذه المثابة . والمناسبة بين الكلامين (أى بين القرآن والفصوص) معلومة بمقتضى قوله : « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى » ، وبموجب اشارته : « كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله » .

(٤٤) فحيث كان الحال على هذا المنوال ، ولم يكن امكان منعهم عن هذا السؤال ، قبلت التماسهم والتزمت باستدعائهم ، مطاوعة لله تعالى فى قوله :

« وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربّك فحدث » ، و فى قوله تعالى : « واذ أخذ الله ميثاق الذين اُوتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتمونه » [۴ ب] ؛ ومتابعة لنبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى قوله : « اذا ظهرت البدع فى اُمتى فليظهر العالم علمه ومن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » . وفى قوله : « من كتم علماً نافعاً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار » ؛ وانقياداً للشيخ (الحاتمى) فى قوله :

ثُمّ مُنّوا به على طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمةُ التى وسعتْكم فوسّعوا

(۴۵) ففى هذه الحالة ، وان كنت ـ بحمد الله تعالى ومنته ـ بحكم: « وفوق كلّ ذى علم عليم » ، وبمصداق : « وعلّمناه من لدنا علماً » ، ممن اطلعنى على حقائقه ودقائقه كشفاً وعياناً ، وهدانى الى معضلاته ومشكلاته ذوقاً ووجداناً ، بحيث لو عاد الشيخ من عالم الغيب الى عالم الشهادة لم يكن يقول غير ذلك ، لكن استخرت الله فى ذلك واستجزت منه . فجاء فى الأول : « انّ الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها » ؛ وجاء فى الثانى « اُدع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن»؛ وفى الثالث : « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه اُولئك الذين هداهم الله واُولئك هم اُولو الالباب » .

(۴۶) فعزمت على الامر بالجزم التام ؛ وقمت فيه بصدق النية وكمال الاهتمام . وشرطت على نفسى أن أكتبه على ما يريدونه ، وأشرحه على ما يلتمسونه ، مطابقاً لاذواقهم الشريفة ، موافقاً لآرائهم الدقيقة ، جامعاً لأعظم الحقائق الآلهية ، حاوياً لأشرف القوانين المصطفوية ، مطابقاً للعقل والنقل ، غير خارج عن الكتاب والسنة ، جارياً على طريق السداد : من الشريعة والطريقة والحقيقة ، بحيث لا يحتاجون بعده الى شرح آخر غيره ، اذا فهموا ما فيه من المعني ، طلّه ووبله .

(٤٧) وان شاء الله ، يظهر صدق هذه الدعوى صحيحاً ، ويكشف سر هذا المعنى صريحاً . ولا يكون من قبيل الشطح والرعونة ، الغير اللائقين بأرباب العقول ؛ ولا من جملة الفضول ، الغير المناسب بأهل الأُصول ، بل يكون من قبيل ما أنعم الله تعالى به على عباده المخلصين بفضله ، لقوله تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » . ويكون من جملة من قال فيهم : « ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً » ، ولانّه (سبحانه) المرشد الى سبيل الخير والصواب ، والملهم الى طريق عباده الخُلَّص من ذوى الألباب .

(٤٨) وأرجو منه تعالى أن يوفقنى في ذلك بحيث يصير هذا الشرح ، بالنسبة الى الشروح الثلاثة ، كالقرآن بالنسبة الى الكتب الثلاثة من التوراة والانجيل والزبور ، لانه من المقام المحمّدى ، الصادر من « كتابه المسطور على الرقّ المنشور » ، المستنسخ من « أُمّ الكتاب » و« اللوح المحفوظ ». وجعلته (أى هذا الشرح) مجلدين كبيرين : الاول منهما مشتمل على المقدمات وخمسة من الفصوص ؛ والثانى على الباقى منه . والغالب أنّهما (أعنى هذين المجلدين الاثنين) يكونان بقدر المجلدات الثلاث (للشروح) التى تقدم ذكرها . والحمد لله على حسن التوفيق .

(٤٩) وترتيبه (أى ترتيب شرحنا هذا) أن يكون متن الكتاب ، في كل موضع منه ، مكتوباً بالحمرة ، وشرحه بعده بالسواد ، لئلا يشتبه الكلام بالكلام ، والمعنى بالمعنى . وشرطت على نفسى أيضاً أن أقوم بتوضيح كلّ شبهة شُنِّع بها عليه (أى على الشيخ الحاتمى) من غير تحقيق ، متمسكاً بالعقل والنقل والكشف ، كقصّة فرعون ومغفوريته ، ودعوى الخاتمية لعيسى (عليه السلام) ولنفسه ، مطلقاً ومقيداً ، وغير ذلك من (الدعاوى و) الشبهات . وجزمتُ على أنّ كلّ موضع منه (أى من كتاب الفصوص) يكون فيه نكتة أو غلطة ، أن أُشير اليها بطريق الاعتراض والالتزام ؛ ثمّ أقوم

بتوجيهها وتوضيحها وبيان العلة في ايرادها ، بمقتضى الطرق الثلاث من العقل والنقل والكشف. (وهذا كلّه) لئلا يعترض أحد آخر عليه ويقول : ليس الحال كذلك ! فاني لا أقول ، بعناية الله ، الا الواقع المطابق ، لان كل ما ليس بمطابق ولا واقع ليس بعلم ولا معلوم .

(٥٠) وكذلك (الامر أيضاً) بالنسبة الى الشراح الثلاث ، فانّهم ليسوا بأعظم من الشيخ . والحال أنّه عند الشيخ ليس الكامل كاملاً في كلّ شيء ولا في كلّ علم ، بل في معرفة الله تعالى وحقائقه فقط . وبناءً على هذا يجوز عليه الغلط (في غير المعرفة بالله) وعلى غيره من الكُمّل ، نبياً كان أو ولياً ، كما أشار اليه الشيخ في الفص الشيثى فقال : « فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كلّ مرتبة . وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله تعالى . هنالك مطلبهم . وأمّا حوادث الاكوان ، فلا تعلق لخاطرهم بها » . وهذا الكلام كان (ايراده في الفص الشيثى) في معرض تخطئة النبى – صلى الله عليه وسلم – في حكم الاسارى ، واصابة الغير ، كما سنشير اليه فى موضعه . وأمثال ذلك كثيرة فى كلامه . ومع ذلك كلّه ، جعلت (فى صدر هذا الكتاب) تمهيداً واحداً من التمهيدات الآتية فى فضيلته (أى الشيخ الحاتمى) وفضيلة كتابه ، ولكلّ مكان مقال ، ولكلّ مقال رجال . والعذر عند كرام الناس مقبول . ووشحته أيضاً ، توضيحاً وتصريحاً ، بمقدمات سبعة مشتملة على تمهيدات ثلاث وأركان ثلاث وسبعة وعشرين دائرة ، بعد تقديم وصية عليها . فانّ هذه كلّها معدات وأسباب لفهم ما فى الكتاب متناً وشرحاً .

(٥١) أمّا الوصية فهى فى كتمان العلوم الآلهية والاسرار الربانية عن غير أهلها ، لقوله تعالى : « انّ الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها »؛ ولقول النبى – صلى الله عليه وسلم – « لا تضعوا الحكمة فى غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم » ؛ ولقول العارف :

ومن منح الجهّال علماً أضاعَه ومَن منع المستوجبين فقد ظلم

وأمّا التمهيدات الثلاث اجمالاً ، فالتمهيد الاول منها في فضيلة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ وشرفه ، وبيان أنه أشرف الموجودات والمخلوقات صورةً ومعنى ، وأفضلهم وأكملهم . ثمّ فى فضيلة الكتاب النازل عليه الذى هو القرآن ، وشرفه على سائر الكتب السماوية ، وفضيلة الكتاب الصادر منه الذى هو الفصوص ، وشرفه على سائر الكتب الارضية ، وغير ذلك من الفضائل والكمالات الحاصلة له [٥ ألف] من الله تعالى بمقتضى قوله : «لولاك» و«لعمرك » .

(٥٢) التمهيد الثانى فى فضيلة الشيخ ـ قدس الله سرّه ـ وتفضيله على كلّ سائر المشايخ من المتقدمين والمتأخرين ؛ وكيفية الكتاب الواصل اليه من النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذى هو الفصوص ؛ وفضيلة الكتاب الصادر منه بفيضان الله تعالى الذى هو «الفتوحات المكيّة » ، وغير ذلك من الفضائل الحاصلة له ، ارثاً واكتساباً، من الله تعالى ومن عبيده الكمّل . ـ التمهيد الثالث ، فى فضيلة الانبياء والاولياء والرسل والائمّة ـ عليهم السلام ـ ثم فضيلة الاقطاب والاوتاد والابدال والرجال الصالحين ؛ وتعيين النبى المطلق والمقيّد ، والولى المطلق والمقيد، وخاتم الانبياء مطلقاً ومقيداً ، وخاتم الاولياء مطلقاً ومقيداً ؛ وحصر أعظمهم وأعلمهم فى تسعة عشر لا غير ، من الانبياء السبعة والائمّة الاثنى عشر ، أو الاقطاب والاولياء الاثنى عشر ؛ واثبات أنّ الكل (من أعاظم الانبياء والاولياء) راجعون اليهم (أى الى التسعة عشر) ، وهم الاصل فيهم ؛ وغير ذلك من الأبحاث .

(٥٣) وأمّا الاركان الثلاث اجمالاً ، فالركن الأوّل منها فى التوحيد وأسراره وحقائقه ودقائقه وأنواعه وأقسامه ، وما يتعلّق بذلك من الابحاث والاسرار ؛ وتعيين الذاتى والوصفى والفعلى منه (أي من التوحيد) ، وتعيين التوحيد العلْمى والعينى والحقّى ، لقولهم « التوحيد ثلاث : ذاتى

ووصفي وفعلي ، أو علمي وعيني وحقّي . » ـ والركن الثاني في الوجود المطلق وتحقيقه ؛ وبيان اطلاقه وبداهته ووجوبه ، ووحدته وظهوره وكثرته ؛ وبيان أنّه واحد من جميع الوجوه ؛ وأنه واجب الوجود لذاته وممتنع العدم لذاته ؛ وليس فى الوجود غيره ، لقولهم : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله ، فالكلّ هو وبه ومنه واليه » . ـ والركن الثالث فى العلوم وأقسامها وأنواعها ؛ والفرق بين العلوم الآلهية الارثية اللدنية الكشفية ، وبين العلوم الرسمية الكسبية المجازية ؛ وتخصيص العلوم الأُولى بأهل الله تعالى من الصوفية ، وتخصيص العلوم الثانية بأهل الانكار لها من الحكماء والمتكلمين .

(٥٤) وأمّا الدوائر السبعة والعشرون ، فالدائرة الأُولى منها فى سرّ الوجود وترتيبه وتقسيمه ؛ وسرّ « قاب قوسين أو أدنى » ؛ وكيفية المعراج الصورى والمعنوى ليثبت به التوحيد الحقيقى المحمّدى ، ويظهر به الفرق بين الوجود الحقيقى المعبّر عنه بالمطلق ، والوجود الوهمى المعبّر عنه بالمقيد ، لقوله ـ عليه الصلاة والسلام : « الحقيقة محو (الوجود) الموهوم مع صحو (الوجود) المعلوم » . ـ والدائرة الثانية ، فى تحقيق التوحيد الذاتى الوجودى فى صورة النقطة المحيطية والنقطة المركزية ، بتوجه كلّ نقطة من المحيط الى المركز من غير تفاوت فيه ، لقوله تعالى : « والله بكل شيء محيط » ولقوله : « وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربّى على صراط مستقيم » . والمحيط لا ينفكّ عن المحاط ، والربّ لا يبعد عن المربوب .

(٥٥) والدائرة الثالثة ، فى سرّ البسملة وحروفها التى وقعت بازاء ترتيب العالم الصورى والمعنوى ؛ ثمّ فى اسناد العلوم الارثية والكسبية الى أمير المؤمنين وأولاده ـ عليهم السلام . ـ والدائرة الرابعة ، فى سرّ النبوة والولاية والرسالة : فى صورة دائرة مركبة من نقط وجود الانبياء والاولياء

ـ عليهم السلام ـ وتعيين المطلق والمقيّد منهما ، بمقتضى (الحديث الشريف) : « ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله تعالى فيه السماوات والارض » ، فان هذا الحديث يخبر عن اتصال النقطة النهائية بالنقطة البدائية فى الدائرة الزمانية الوهمية أو الخارجية . ـ و الدائرة الخامسة ، فى تعيين الانبياء والاولياء والرسل بأسمائهم وألقابهم ، تطابقاً بالدائرة (الرابعة) المذكورة المرموزة النقطية ، مع تعيين كلّ وليٍ ونبيٍ بمظهرية اسم من أسماء الله تعالى بحكم العقل والنقل والكشف .

(۵۶) والدائرة السادسة فى أسماء الله تعالى وتحقيقها وتقسيمها الى الاسماء الذاتية والوصفية والفعلية ، والمظاهر الكونية لها من العلويات والسفليات . ـ والدائرة السابعة وهى الدائرة النومية المتعلقة بالنبى وفاطمة والأئمّة الاثنى عشر من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ التى اتفق لنا رؤياها فى المنام ببغداد ، سنة خمس وخمسين وسبع مائة ، كما سنشير الى كيفيتها فيها فى تحقيق خاتم الأنبياء وخاتم الاولياء ، مطلقاً ومقيّداً .

(۵۷) والدائرة الثامنة فى نسب النبى ـ صلى الله عليه وسلّم ـ ونسب آبائه وأجداده الى آدم ـ عليهم السلام ـ ثم حصر أجداده القرشيين ، من النضر اليه ، فى اثنى عشر جداً ، بطريق المحيط والمركز ، تطبيقاً بآباء الائمّة الاثنى عشر وأجدادهم ، من المهدى الى محمّد ـ عليهم السلام . ـ والدائرة التاسعة ، فى نسب المهدى الى أمير المومنين علىّ الى النبى الى آدم ـ عليهم السلام ـ كذلك ؛ ثم حصر أجداده وآبائه الى النبىّ فى اثنى عشر أباً لا غير ، تطبيقاً بأجداد النبىّ ـ عليهم السلام .

(۵۸) والدائرة العاشرة فى تعداد العالم الصورى وتطبيقه بالعالم المعنوى ، وحصرهما فى تسعة عشر عالماً لا غير ، من العقل الاول والنفس الكلّيّة والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والانسان . ـ والدائرة الحادية عشرة فى تعداد العوالم الصورية والمعنوية بوجه آخر ، من الاثنى

عشرة والسبعة ، على عدد البروج الاثنى عشرة والكواكب السبعة ، تطبيقاً بالأئمّة الاثنى عشر والانبياء السبعة .

(٥٩) والدائرة الثانية عشرة فى الحروف الهجائية وتطبيقها بتعداد العوالم على ثمانية وعشرين عالماً ، كذلك الاعداد فانها مرتبة على هذا العدد ، وغير ذلك من التقابل ، تصحيحاً للتوحيد الوجودى المقصود بالذات من [٥ ب] الوجود . ـ والدائرة الثالثة عشرة فى التوحيد وتحقيقه فى صورة الشجرة الموضوعة لأصوله وفروعه وأغصانه وأوراقه وأثماره ، من التوحيد الذاتى والوصفى والفعلى ، التى هى (أعنى هذه الاقسام الثلاثة للتوحيد) كالأغصان والباقية كالاوراق والازهار والاثمار .

(٦٠) والدائرة الرابعة عشرة فى الشجرة الوجودية وأغصانها الأربعة الناشئة منها فى صور الموجودات الكلّيّة ، المترتبة على الذات والصفات والاسماء والافعال ، بحكم « الاوّل والآخر والظاهر والباطن» ، لقوله تعالى: « يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية » . ـ والدائرة الخامسة عشرة فى الشجرة الخُلُقية وأغصانها الاربعة ، من الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، الناشئة من التوحيد الذاتى والوصفى والفعلى والاسمىّ ، لقوله : تعالى : « وانك لعلى خلق عظيم » ، ولقوله ـ عليه السلام : « تخلقوا بأخلاق الله ».

(٦١) والدائرة السادسة عشرة فى القوابل الامكانية والفواعل الاسمائية على طريق التقابل لاهل السعادة وأهل الشقاوة ، بحكم قوله تعالى : فريق فى الجنة وفريق فى السعير » ، وبموجب ما أشار اليه ـ عليه السلام : « الشقى من شقى فى بطن أُمّه والسعيد من سعد فى بطن أُمّه » . ـ والدائرة السابعة عشرة فى صور المرايا والشموع ، والشمعة الوضعية الوسطية ، على طريق المحيط والمركز ، بحيث تكون المرايا فى المحيط ، والمرآة الوسطية فى المركز ، ويرى بواسطتها فى كلّ مرآة شمعة منصوبة .

(٦٢) والدائرة الثامنة عشرة فى الكلّيّات الوجودية ، وترتيب العوالم

الكلّيّة وحصرها فى ثمانية عشر عالماً من العوالم ، وثمانية عشر ألف عالم من العوالم ، بمقتضى قوله تعالى : « وهو الذى خلق السماوات والارض فى ستّة أيّام وكان عرشه على الماء » . ـ والدائرة التاسعة عشرة فى تعداد العوالم المعنوية وأهلها ، وحصرهم فى تسعة عشر ، بازاء العوالم الصورية وحصرها فى تسعة عشر . ـ والدائرة العشرون فى تعداد العوالم المعنوية وحصرها فى اثنى عشر وفى سبعة فقط ، بازاء العوالم الصورية وحصرها فيها ، من البروج الاثنى عشر والكواكب السبعة . ـ والدائرة الحادية والعشرون فى ترتيب الآفاق وعوالمها ومراتبها علوّاً وسفلاً ، بمقتضى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحقّ » الآية .

(٦٣) والدائرة الثانية والعشرون فى ترتيب الانفس وعوالمها ومراتبها ، روحانية وجسمانية ، بازاء الآفاق وتقابلها ، لقوله تعالى : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » ، ولقوله ـ صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . ـ الدائرة الثالثة والعشرون فى تعداد الفرق الاسلامية وحصرها فى ثلاث وسبعين فرقة ، وتعيين الفرقة الناجية منها ، بحكم الحديث النبوى : « ستفترق اُمتى على ثلاث وسبعين فرقة الواحدة منها ناجية والباقى هالك » .

(٦٤) والدائرة الرابعة والعشرون فى تعداد فى الفرق الكفرية وحصرها فى ثلاث وسبعين فرقة ، بازاء الفرق الاسلامية ؛ وتعيين الفرقة الناجية منها بحكم العقل والنقل والكشف ، لقوله ـ صلى الله عليه وسلم : « الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق » . ـ والدائرة الخامسة والعشرون فى تحقيق المعلومات الكلّيّة على طريق أرباب التصوّف من أهل الله وخاصّته ، بتقريرهم وعبارتهم من غير تغيير ولا تبديل .

(٦٥) والدائرة السادسة والعشرون فى تحقيق المعلومات الكلية على قاعدة الحكماء من اكابرهم وأعاظمهم ، بتقريرهم وعبارتهم من غير تغيير ولا

تبديل . ــ والدائرة السابعة والعشرون فى تحقيق المعلومات الكلّيّة على طريق المتكلمين وقاعدة العلماء من أرباب الدين ، من غير تبديل ولا تغيير ، بتقريرهم وعبارتهم .

(٦٦) هذا آخر تعداد التمهيدات والاركان والدوائر اجمالاً . وأمّا على سبيل التفصيل ، فسيجيء كلّ واحد منها فى موضعه على أبسط الوجوه ، بعناية الله تعالى ، فانه المستعان وعليه التكلان . « وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل » . فالمسئول من شفقات أرباب الكشف والشهود ، والمأمول من ألطاف أهل الذوق والوجد أن ينظروا الى هذه المقالات بنظر الاصلاح والاتقان ، راعين جانبىْ الذوق والوجدان ، مجتنبين أطراف المجادلة والبرهان، لئلا يؤدى ذلك الى الضلال والخذلان ، اثباتاً لحق الاُخوة والشفقة ، واظهاراً لآثار الفتوّة والمروّة ، لانّ نظر المحبة يشاهد كل عيب فى عين الحسن والكمال ، ونظر الكراهة يشاهد كلّ كمال فى عين النقص والزوال ، كما قيل :

وعينُ الرضا عن كلّ عيب كليلةٌ   كما ان عين السخط تبدى المساويا

(٦٧) ومع ذلك « كل اناء يرشح بما فيه » . « وكلٌّ ميسر لما خلق له » . وقال تعالى : « قل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . وقال المحقق العارف :

وما أحدٌ عن السُن الناس سالماً   ولو أنّه ذاك النبىُّ المطّهر
فلا تحتفل بالناس فى الذم والثنا   ولا تخش غير الله والله اكبر

« اللهم ! أرنا الحقّ حقّاً وارزقنا اتباعه ، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه » . « ربّنا ! لا تزغ قلوبنا بعد ان هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب » .

(٦٨) وقبل الشروع فى المقدمات والتمهيدات والاركان والدوائر والشرح وما يتعلق به ، لا بدّ من صورةِ تتمةِ للبحث المتقدم ، مشتملة على علّة كلّ

واحدٍ واحدٍ من التمهيدات والاركان والدوائر ، لئلا يكون فعل العاقل [ورقة ۶ الف] خالياً عن الغرض الحقيقى والمقصود الكلّى ، لانّ لنا فى هذه الاوضاع الغريبة أغراضاً جليلة ومطالب شريفة كما ستعرفها . وبالله التوفيق والعصمة ، ومنه الحول والقوة .

(٣)

(الحكمة فى تبويب الكتاب وترتيب مباحثه)

(٦٩) هذه تتمة الفهرست على سبيل التنبيه للاغراض التى تحت المقدّمات وترتيبها . ـ اعلم ، أيّدك الله ! أنّ كلّ فعل ليس مبنياً على غرض فهو عبث ، والعبث صدوره عن العاقل مستحيل ، فلا بدّ حينئذ أن يكون لنا ، فى هذه الاوضاع والافعال ، أغراض ومقاصد . فالغرض من الشرح والقيام به هو ما سبق بيانه ، من التماس الفقراء واستدعائهم ، والشروع فيه باذن الله واجازته .

(٧٠) والغرض من الوصية وتقديمها على الكلّ ، من المقدّمات وغيرها ، هو كتمان الاسرار الالٓهية عن غير أهلها ، بحكم ما سبق من الآيات والاخبار . أمّا الآيات فكقوله تعالى : « انّ الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها » . والمراد بالامانة ههنا العلوم والمعارف القدسية ، وما يتعلق بذلك . والدليل عليهما (أى على أنّ المراد بالامانة فى هذه الآية العلوم والمعارف القدسية قوله تعالى (أيضاً : « انّا عرضنا الامانة على السماوات والارض . والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انّه كان ظلوماً جهولاً » . فان هذه « الامانة »، مع اختلاف المراد فيها ، ترجع الى المعرفة بالله حقّ معرفته ، أو الى الخلافة له حقّ الخلافة ، وكلاهما يرجعان الى ما قلناه .

(٧١) وأمّا الاخبار فكقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم : «كونوا كالطبيب الشفيق الذى يضع الدواء موضع الداء » ، وقوله : « لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم ». والحكمة الحقيقة ليست الا العلوم الالٓهية والمعارف الربانية ، لقوله تعالى:

« يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اُولو الالباب » . وستجيء هذه الابحاث فى « الوصية » على نحو أبسط من ذلك . ان شاء الله تعالى .

(٧٢) والغرض من التمهيد الاوّل هو بيان فضيلة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم . فانّ هذا الكتاب (أعنى فصوص الحكم) كان منسوباً اليه كما هو معلوم لاهله ، وسبق بيانه فى الفهرست اجمالاً . ومن فضائله ـ عليه الصلاة والسلام ـ يعرف فضيلة كتابه (الذى أمر باخراجه للناس) ، لانّه لو لم يكن كذلك ، لكان يمكن أن يحصل خلل فى الاعتقاد وفساد فى الدين وضرر للناظر اليه والى معانيه بالدنيا والآخرة ، ويصدق عليه قوله تعالى « خسر الدنيا والآخرة ذلك الخسران المبين » . وهذا أيضاً من بعض فضائله ـ عليه الصلاة والسلام .

(٧٣) لانّ فضائل النبى محمّد ـ صلى الله عليه وسلم ـ كلّها لايمكن الاطلاع عليها ، لأنّها غير قابلة للنهاية ، لانها كلمات الله الغيبية دون العلمية . وكلمات الله تعالى غيبية كانت أو علمية غير قابلة للنهاية باتّفاق المحقّقين وأكثر العقلاء . والدليل عليها من حيث النقل ، قوله جلّ ذكره : « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم » ، وقوله ـ صلى الله عليه وسلم : «اُوتيت جوامع الكلم » و« بعثت لأُتمم مكارم الاخلاق » . وبناءً على هذا ، بحكم العقل ، كان تقديم فضيلة نبينا واجباً ؛ والاخلال بالواجب على العاقل الكامل مستحيل . فقدّمناها ـ أى فضيلة نبينا (على غيرها من تمهيدات الكتاب) . وبالله التوفيق .

(٧٤) والغرض من التمهيد الثانى هو بيان فضيلة الشيخ الاعظم ـ قدّس سرّه ـ الذى خُصّ به الكتاب من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما سبق بيانه فى الفهرست . فانّ فضيلة الشيخ (الحاتمى) ان لم تعرف

على ما ينبغى ، يمكن ان ينسب الى الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وضع الشيء فى غير موضعه ، ويؤدى ذلك بصاحبه الى الكفر والزندقة . فكان تقديمها (أعنى فضيلة الشيخ) واجباً ، تنزيهاً للرسول عن الافعال الغير اللائقة به ، وتأكيداً بأنّ الشيخ كان مستحقاً لهذا الكتاب دون غيره من الاولياء والكمل فى زمانه ، بل فى زمان النبى الى يومنا . وهذا غير قادح فى منزلة الخلفاء والصحابة والأئمّة والتابعين كما سنشير اليه فى نفس التمهيد ، تمسكاً بحكمة الله تعالى وحكمة نبيه فى رعاية الزمان والمكان والاخوان ، وغير ذلك من الاسرار الغير اللائق ذكرها بهذا المقام، وهى لا تخفى على أهلها . وبالله التوفيق .

(٧٥) والغرض من التمهيد الثالث هو بيان فضيلة الانبياء والاولياء ـ عليهم السلام ـ ثمّ تابعيهم من الاقطاب والاوتاد والابدال ، لتعرف أن أمثال هذه العلوم والمعارف والحقائق والدقائق مخصوصة بهم دون غيرهم من العلماء الرسميين والمشايخ الصوريين ، لقوله تعالى : « انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ، ولقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا ما يذكر الا اُولو الالباب » . واُولو الالباب باتفاق اُولى الالباب ليسوا الا الانبياء والاولياء وتابعيهم من الاقطاب والاوتاد والابدال .

(٧٦) والى هذا المعنى أشار الشيخ الاعظم أيضاً فى « الفص الشيثى » عند قوله : « وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ؛ وما يراه أحد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الختم ؛ ولا يراه أحد من الاولياء الا من مشكاة الولى الختم ، حتى أنّ الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ الا من مشكاة خاتم الاولياء . فان الرسالة والنبوة تنقطعان والولاية لا تنقطع أبداً . فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف من دونهم من الاولياء ؟ وان كان خاتم

الاولياء تابعاً فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل فى التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض [٦ ب] ما ذهبنا اليه ، فانه من وجهٍ يكون أنزل ، كما أنه من وجهٍ يكون أعلى » . وهذا الكلام سيجيء تقريره وتحقيقه فى موضعه على نحو أبسط من ذلك ، عند الاحتياج اليه . وبالله التوفيق .

(٧٧) والغرض من الركن الاول هو بحث التوحيد وحقائقه ودقائقه ، فان هذا الكتاب وغيره من كتب هؤلاء القوم يدور عليه . فانّ التوحيد عندهم هو أصل الكلّ وجوداً ، ومرجع الكلّ معاداً . وليس العلم الا به، ولا المعرفة الا بمعرفته ، بل هو العلم كلّه والمعرفة كلها ، كما قال أميرالمؤمنين علىّ – عليه السلام : « أوّل الدين معرفته . وكمال معرفته التصديق به . وكمال التصديق به توحيده . وكمال توحيده الاخلاص له . وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف ، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة » الى آخره . وقال ولده المعصوم – عليه السلام – فى دعائه : « واسألك بتوحيدك الذى فطرت عليه العقول ، وأخذت به المواثيق ، وأرسلت به الرسل ، وأنزلت به الكتب ، وجعلته أوّل فرائضك ، ونهاية طاعتك ، فلم تقبل حسنة الا معه ، ولم تغفر سيئة الا بعده » .

(٧٨) وقول النبى – صلى الله عليه وسلم : « أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا آله الا الله » . هذا معناه . فان المراد بـ« لا آله الا الله » التوحيد لا غير . ظاهراً كان أو باطناً ، واليه أشار الحق تعالى أيضاً فقال : « تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » . وههنا أبحاث تعرف من موضعها على ما ينبغى . وبالله التوفيق .

(٧٩) والغرض من الركن الثانى هو بحث الوجود المطلق ، وبيان اطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته وظهوره وكثرته . فان سرّ التوحيد ومايتعلّق

به ، وسرّ هذا الكتاب وما اشتمل عليه بأسره ، مبنىّ على سرّ الوجود وتحقيقه . ومن كمال ظهور الوجود وشدّة خفائه (فى نفس الوقت) حصل فيه خلاف كبير بين أهل العلم ، لا سيّما بين العلماء والمشايخ ، بحيث لا يكاد ينضبط هذا الخلاف بالمطوّلات ، الا لمن كحل الله عين بصيرته وأشهده جلية الامر على ما هو عليه ، كما قال صاحب هذا المقام : « لو كشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً » . وقال الحق تعالى فى صفة ابراهيم – عليه السلام: « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين » . وقال : « أو لم يكف بربّك أنّه على كلّ شيءٍ شهيد ألا انهم فى مرية من لقاء ربّهم ألا انه بكلّ شيءٍ محيط » . وقال : « هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيءٍ عليم » . وههنا أبحاث جليلة لايعرفها الا أهلها . فافهم ! فانّه (أى بحث الوجود) دقيق لطيف شريف . « ومن لم يذق لم يعرف » . « ولا يحمل عطاياهم الا مطاياهم » . ولهذا قالوا : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله ؛ فالكلّ هو وبه ومنه واليه » . وقال : « كل شيءٍ هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » . وقيل :

« ألاَ كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلُ » .

(٨٠) والغرض من الركن الثالث هو بحث العلوم وتحقيقها بالطرق الثلاثة : العقلية والنقلية والكشفية ؛ والفرق بين العلوم الآلهية اللدنية الكشفية والعلوم الكسبية الرسمية المجازية ؛ وبيان أن ادراك هذه المعارف بغير العلوم الآلهية اللدنية مستحيل ممتنع ، ليجتهد الطالب فى تحصيلها بالطرق التى لهم اليها : من الرياضة والخلوة والمجاهدة والتوجه التامّ والترك الكلّى والموت الارادى ، والفناء العرفانى الموجب للبقاء الابدى . رزقنا الله الوصول اليه بمحمّد وولديه ! ويعرف تحقيق هذا أكثر من هذا فى موضعه ، ان شاء الله . « والله يقول الحق وهو يهدى السبيل » .

(٨١) والغرض من الدوائر كلّها هو تشكيل ما حصل لنا من المعارف الآلهية والحقائق الربانية ، بطريق الكشف والذوق ، فى صورة الامثلة العقلية ، ثمّ فى صورة الاوضاع الحسية ، تسهيلاً لادراك المقصود وتحصيل المطلوب ، فانّ كمال التمكن من التقرير والتحرير ، من طريق الخطابة أو قاعدة البرهان ، هو هذا النهج لا غير . وفى الحقيقة ، قوله تعالى : « الله نور السماوات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنّها كوكب درّى » الى آخره ، اشارة الى هذا المعنى ، لانّ المشكاة اشارة الى عالم الحسّ ، والزجاجة الى عالم العقل ، والمصباح الى عالم الكشف . « ولله المثل الاعلى » ! واذا تحقّقت هذه الاغراض ، بقدر هذا المقام ، فلنشرع الآن فى هذه الأقسام على سبيل التفصيل ، الواحد بعد الآخر ، وأوّل ذلك الوصية ، ثمّ التمهيد ، ثمّ الاركان ، ثمّ الدوائر، على الترتيب المذكور . وبالله التوفيق .

(٤)

(الوصية : فى كتمان العلوم الالهية)

(٨٢) وأمّا الوصية فهى فى كتمان العلوم الالٓهية والاسرار الربانية عن غير أهلها ، المندرجة تحت هذا الكتاب وشرحه ، من أوّله الى آخره ، لقوله جلّ ذكره : « انّ الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها » ، ولقوله ـ عليه السلام : « افشاء سرّ الربوبية كفر » . اعلمْ ، أيها الطالب ـ هداك الله الى سبيله وأرشدك الى طريقه ـ أنّ هذا الكتاب (أى فصوص الحكم) منسوب الى نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأنّه جامع لاعظم الاسرار الالٓهية وأشرف الحقائق الربانية ؛ وهو مشتمل على أنفس الاسرار النبوية وأدق الاوضاع المصطفوية [٧ ألف] . وليس الاطلاع على حقائقه ودقائقه على ما ينبغى الا وظيفة الخواصّ من أهل الله وخاصّته من الكاملين المكملين ، الموصوفين بأولياء الله والمقربين والاقطاب ، كما أشار اليه الشيخ (الحاتمى) فى الفصّ الاوّل بقوله : « وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى ، بل هذا الفنّ من الادراك لا يكون الا عن كشف الٓهى ، منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه » ، الى غير ذلك من الاشارات كما سنشير اليها . ومن هنا لم يكن للعلماء الرسميين منها ـ أى من الاسرار الربانية والاوضاع المصطفوية ـ حظّ ولا نصيب ، ولا للمشايخ الصوريين ، الموصوفين بالآداب العرفية المجازية ، ذوق ولا لذة . واليها الاشارة بقوله تعالى : « انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » وبقوله ، « وما يلقّاها الا ذو حظّ عظيم » .

(٨٣) وعلى الجملة فهذا الكتاب المسمّى بفصوص الحكم ، هومخصوص بطائفة مخصوصة من المذكورين لا غير . ويكفى فى شرفه وفضيلته أنّه

منسوب الى نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ فضلاً عن نسبته الى الشيخ وأمثاله . ومن ثمّة ما شرحه على ما هو عليه فى نفس الامر الا الذى كان منهم ، لانّ الشروع فيه وفى شرحه مشروط بالمناسبة الذاتية بينه وبين صاحبه . وصاحبه امّا الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فتلك ـ أعنى المناسبة الذاتية ـ غير ممكنة الى ذاته المقدسة المطهرة ، لأنّ المناسبة معه من كل الوجوه مستحيلة ، كما ستعرفه فيما يأتى . وأمّا المناسبة من بعض الوجوه فلا تنفع ، فلم تبق المناسبة الا مع صاحب الكتاب الشيخ الحاتمى. فالشيخ أيضاً كذلك ، فان المناسبة معه صعبة فى غاية الصعوبة ، فانّ استعداده كان فى غاية الكمال ، وقابليته فى نهاية المراتب من الاستكمال ، كما سنشير اليها أيضاً فى موضعها . وليست المناسبة بينه وبين غيره من عامّة الناس بصعبة فقط ، بل مع الكمّل والاقطاب وأمثالهم . وان أمكن ذلك ، فلا يكون الا من النادر ، والنادر لا يعتد به ، مع أنه أعزّ من الكبريت الاحمر ، وأغرب من الغراب الابيض ، « وقليل ما هم » ، « وقليل من عبادى الشكور » ، « اُولئك والله ! الأقلون عدداً والاعظمون قدراً . »

(٨٤) والغرض أنّه لا ينبغى أن يتصرّف أحد فى هذا الكتاب ولا فى معانيه وحقائقه ودقائقه ، الا بعد حصول استعداد التصرف والدخول فيه ، الذى هو المناسبة الذاتية والجنسية المعنوية بينه وبين صاحبه ، المعبر عنهما بالمتابعة الحقيقية والمطاوعة المعنوية ، لقوله تعالى : « فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » ، ولقوله تعالى : « قل ان كنتم تحبّون الله فاتبعونى يحببكم الله » ، ولقوله : « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » . وأيضاً اذا كان الكتاب منسوباً الى الرسول ، والرسول موصوف بأنّه « لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى » وبأنّه « سمعه وبصره ولسانه » ، فلا يكون كلامه (أى صاحب فصوص الحكم) الا كلامه (أى كلام الرسول) ولا قوله الا قوله .

(٨٥) ومعلوم أنّ كلمات الله على الاطلاق غير متناهية ، وكذلك

معناها . فلا يمكن احاطة المتناهى بها أصلاً ، لأنّ احاطة المتناهى بغير المتناهى غير ممكن . وفيه قيل :

يفنى الكلام ولا يحيط بوصفه أيحيط ما يفنى بما لا ينفد ؟

فحينئذ لا يكون تصرّف كلّ أحد فيه ، من الكمّل والاقطاب ، الا بقدر استعداده وقابليته وفهمه وادراكه ، كما قيل فى القرآن وكلماته المعلومة ، لأنّ الاشارات الآلهية والكلمات النبوية ، وان كانت في تراكيب عربية وألفاظ لغوية ، لكن لها أغوار وأسرار ، وأعماق وتدقيقات ، ورموز وكنايات لا يمكن الاطلاع عليها الا بعناية الله تعالى وهدايته ، كشفاً وشهوداً وذوقاً ووجداناً ، أو بعناية بعض عباده من الكمّل وهدايته ، لقوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، ولقوله أيضاً : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون » .

(٨٦) وعند التحقيق كلّ فساد حصل في الدين والاعتقاد ، وكلّ طعن ظهر في حقّ العارفين والمحقّقين ، لم يكن الا من عدم الفهم في كلمات الله وكلمات أنبيائه وأوليائه ، وسوء التصرّف فيها وفي معانيها وحقائقها . وذلك من كمال بعدهم عن مقامهم (أى بعد عامة أصحاب الدين عن مقام الانبياء والاولياء) وطردهم عن منزلتهم ، لقوله تعالى : « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً ، وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلاً » ، ولقوله : « ومنهم من يستمع اليك ، فاذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال آنفاً اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم فلا ينظرون الا الساعة تأتيهم بغتة » الآية .

(٨٧) ومن هنا كان دائماً أولياء الله وخلفاؤه يتبادرون في الوصيّة لمريديهم وأصحابهم واخوانهم وتابعيهم ويبالغون فيها ، حتى لا يتصرفون في كلامهم وكلام أمثالهم بغير الشروط التى قررناها ، من الاستعداد الجبلّى والمناسبة

الذاتية والقرابة المعنوية . ومن ذلك قول بعض العارفين لبعض مريديهم ، وعبارته هى هذه : « ألا لا يلعبنّ بك اختلاف العبارات ، ولا يغلبنّك تنوع الاشارات ! فانّه اذا بعثر ما فى القبور وحصّل ما فى الصدور ، وحضر البشر فى عرصة الله تعالى يوم القيامة لعل من كلّ [٧ ب] ألفٍ تسع مائة وتسعا وتسعين ينبعثون من أجداثهم ، وهم قتلى بسيوف العبارات ، ذبائح بسهوم الاشارات ، وعليهم دماؤها وجراحها ؛ غفلوا عن المعانى فضيعوا المبانى » .

(٨٨) والغرض أنّ فهم كلام هؤلاء القوم فى غاية الصعوبة ، خصوصاً اذا كان من معدن النبوة ومنبع الرسالة ومشرب الولاية . فيجب على الطالب تحصيل شرائط الفهم أولاً ، ثمّ الشروع فيه كما بيناه مراراً . واذا فهم الطالب وعرف وأدرك وتحقّق ، يجب عليه وجوباً لازماً اخفاؤه عن الاغيار ، واظهاره عند الاسرار ، لئلا يتصف بالظلم والسفه ، لقولهم :

فمن منح الجهّال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(٨٩) وليس الخوف فى ذلك كلّه من العوامّ المتقلّدين والجهّال التابعين بل من العلماء الرسميين والمشايخ الصوريين ، الذين ليس لهم من العلم الا الاسم ، ولا من المشيخة الا الرسم . ومع ذلك ، فانكار مثل هؤلاء العلماء والمشايخ على أهل الله وأقوالهم وأفعالهم وكتبهم وتصانيفهم ، حسداً وعداوة وجهلاً وغباوةً – خصوصاً على هذا الكتاب وصاحبه – ليس بعجيب ، ولا شىء ما جرى قبل هذا ، لانّ العالم لم يزل ولا يزال كذلك ،كما قال تعالى: « ولا يزالون مختلفين » ، « ولذلك خلقهم » ؛ وقال : « وكذلك جعلنا لكلّ نبىّ عدواً شياطين الانس والجن » .

(٩٠) وهذا فى الحقيقة من تقابل الاسماء الجلالية والجمالية ومظاهرهما ومجاليهما ، كما هو مقرّر عند أهل الله تعالى ، وستعرف تحقيق هذه المسألة ، وأنّ ازالة هذا التقابل وارتفاع هذا التضادّ غير ممكن . وهذا يرجع الى الذات المقدسة القابلة ذلك كلّه ، بحكم التنزّل والظهور فى

المظاهر ، لانّه تعالى هو الظاهر فى عين الباطن ، والباطن فى عين الظاهر ، وهو الاوّل فى عين الآخر ، والآخر فى عين الاوّل . وهذا لايتصوّر فى الغير ، لانّ الغير اذا كان ظاهراً لا يكون باطناً ، وبالعكس ؛ واذا كان أوّلاً لا يكون آخراً ، وبالعكس . وأمّا حضرته تعالى فقابلة لذلك كلّه ، فى الحضرة الواحدية ومقام التنزّل من الحضرة الاحدية الذاتية . وههنا أبحاث وأسرار ستعرفها فى موضعها ، ان شاء الله ، لا سيما عند بحث الاعيان الغير المجعولة وافاضة الوجود عليها من الموجد بحسب قابلياتها واستعداداتها .

(٩١) والمقصود كلّ المقصود هنا التأكيد فى المحافظة على الاسرار الآلهية عن غير أهلها بعد الفهم ، والمبالغةُ فى اخفائها عن الاغيار بعد الادراك ، لقوله تعالى : « انّ الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها » ، ولقول عيسى ـ عليه السلام : « كونوا كالطبيب الرفيق يضع الدواء موضع الداء » و« لا تعلقوا الجواهر فى أعناق الخنازير » . والا ، فمن زمان آدم الى محمّد ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما نزل كتاب من السماء على نبىٍ من الانبياء الا وأنكر عليه أكثر اُمّته وأغلب أهل زمانه ، خواصّاً كانوا أو عواماً . وكذلك ما صنّف أحد من الاولياء والمشايخ كتاباً الا وأنكروا عليه كذلك. ومنها القرآن الذى هو أعظم الكتب و أجلّها ، ونزل على أعظم الانبياء وأجلّهم . فانّهم قالوا فيه : ما هذا الا أساطير الاوّلين » وقالوا : « ما هذا الا سحر مبين » حتى قال تعالى فيهم : « قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى اُولئك ينادون من مكان بعيد » وقال : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين » .

(٩٢) وأحواله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مع اُمّته وأصحابه ، فى حال حياته وبعد وفاته ، معلومة مشهورة غير خفية على أحد من المسلمين، لانّهم فى حال حياته نسبوه الى السحر والشعر والكذب والافتاء والجنون

والجهل . وبعد وفاته قصدوا أهله وأولاده حتى أحرقوا كتابه ، وقتلوا أولاده ونهبوا أمواله ، وخربوا بلاده ، مع أنّه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال : أنّى تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى أهل بيتى » الحديث بطوله .

(٩٣) أمّا الكتاب فحرقوه وغيروه وأبطلوا أحكامه ، اعتماداً على آرائهم واعتقاداتهم ، تعصباً وجدلاً ومعارضة وحسداً ، حتى صدق عليهم قوله تعالى: « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون » وقوله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون » وقوله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . و الى الآن هم على هذا حتى « يحكم الله بينهم بالحقّ وهو خير الحاكمين » .

(٩٤) وكيف « يحكم بما أنزل الله » من ليس له علم به وبأسراره وغوامضه ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وأمره ونهيه ؟ لانّ الحاكم به غاية ما فى الباب أنّه يحكم بحسب الظاهر أو بحسب بعض الباطن . وأمّا المجموع ـ أى الحكم بحسب الظاهر كلّه وبحسب الباطن كلّه ـ فذلك راجع الى « الراسخ فى العلم » الآلهى والاوضاع النبوية ، وهو الذى يكون له الاطلاع على مجموع القرآن ظاهراً وباطناً الى أن يصل الى « الابطن السبعة » . وهذا مخصوص بعد النبىّ بأهل بيته وذريته ، كما أشار اليه الحديث والقرآن ، وسيجىء بيانه . وهم الذين ورد فيهم : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » . « قل لا أسألكم عليه أجراً الا المودّة فى القربى » . ومع ذلك قتلوهم واخرجوهم من بلادهم وطردوهم فى الاقاليم . وكيفية ذلك لها طول وعرض ! هذا حال كتابه ، وهذا حال عترته بعده .

(٩٥) وأمّا حال أقواله وأحاديثه فذلك أيضاً ظاهر شائع غير خفىّ ، لأنّهم غيروها وانتحلوها ، ونقلوا عنه كذباً و افتراءً أخباراً كثيرة [ورقة ٨ ألف] وأحاديث جمّة ، حتى كان يقول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فى

حياته على رأس المنبر : « لا تفتروا عليّ كذباً » الحديث . وليس الافتراء عليه بعجيب ، حيث افتروا على الله تعالى كقوله : « لا تفتروا على الله كذباً » الآية . والدليل على صحّة ذلك أيضاً قول مولانا وسيّدنا أمير المؤمنين عليّ – عليه السلام – فانه كان أعرف الناس بحال النبيّ سرّاً وعلانيةً ؛ نذكره هنا ونقطع هذا البحث عليه ، فانّه فى غاية الحسن واللطافة لا سيّما فى تحقيق هذه الابحاث ، وهو قوله :

(٩٦) « اعلم أن فى أيدى الناس حقّاً وباطلاً ، وصدقاً وكذباً ، وناسخاً ومنسوخاً ، وخاصّاً وعامّاً ، وحفظاً ووهماً . وقد كذب على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – . وانّما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس منافق مظهر للايمان ، مستصنع بالاسلام ، لا يتأثّم ولا يتحرج ، يكذب على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – متعمّداً . فلو علم الناس أنّه منافق كاذب ، لم يقبلوا منه ، ولم يصدقوا قوله . ولكنهم قالوا : صاحب رسول الله رآه وسمع منه ولقف عنه . فيأخذون بقوله . – وقد أخبرك (الرسول) عن المنافقين بما أخبرك ، ووصفهم بما وصفهم به ، لكنهم بقوا بعده – عليه السلام – فتقرّبوا الى أئمّة الضلال ، والدعاة الى النار بالزور والبهتان . فولوهم الاعمال ، وجعلوهم على رقاب الناس . أكلوا بهم الدنيا ؛ وانما الناس مع الملوك والدنيا ، الا من عصمه الله . – فهذا أحد الاربعة .

(٩٧) « ورجل سمع من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – شيئاً لم يحفظه على وجهه ، فوهم ولم يتعمّد كذباً . فهو فى يديه ، يرويه ويعمل به ، ويقول : أنا سمعته من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فلو علم المسلمون أنّه كذب لرفضوه . – ورجل ثالث سمع من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – شيئاً يأمره به ثمّ ينهى عنه ، وهو لا يعلم . أو سمع شيئاً ثمّ أمر به ، وهو لا يعلم . فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ . فلو يعلم أنّه منسوخ لرفضه . – وآخر رابع ، لم يكذب على الله ولا على رسوله ،

مبغض للكذب خوفاً لله وتعظيماً لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولم يهم به ، بل حفظ ما سمع على وجهه ، فجاء به على ما سمع ، لم يزد فيه ولم ينقص منه . فحفظ الناسخ فعمل به ، وحفظ المنسوخ فجنب عنه ، وعرف الخاصّ والعامّ ، فوضع كل شيء موضعه . وعرف المتشابه ومحكمه .

(٩٨) « وقد كان يكون من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كلام له وجهان : فكلام خاصّ وكلام عامّ . فيسمع من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم . فيحمله السامع ويوجّهه على غير معرفةٍ بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله . وليس كل أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يسأله ويستفهمه ، حتى أنّهم كانوا ليحبّون أن يجيء الاعرابى والطارئى فيسأله ـ عليه الصلاة والسلام ـ حتى يسمعوه . وكان لا يمرّ بى من ذلك شيء الا سألتُ عنه وحفظته . ـ فهذه وجوه ما عليه الناس فى اختلافاتهم وعللهم فى رواياتهم . والله أعلم وأحكم.»

(٩٩) والحقّ أنّ هذا كلام حسن مشبع ، و تقسيم لطيف موضح . وكيف لا يكون كذلك وهو من معدن الولاية و منبع البلاغة و الفصاحة ، ومأخذ النبوة والرسالة ـ صلى الله على نفسه القدسية وذاته الشريفة الملكية . والغرض من نقله ، وذكر ما سبق من حال الكتاب الالهى والعترة النبوية أنّ الناس اذا كان هذا حالهم مع النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومع كتابه النازل عليه ، ومع أهل بيته من عترته ، فكيف يكون حال غيره من أهل الله معهم ، فضلاً عن الشيخ (الحاتمى) وكتابه وكلماته ؟

(١٠٠) وقد أشار الى هذا أيضاً الشيخ الاعظم فى « الفتوحات » فى المجلد الاوّل فى تعريف « الركبان » بعد كلمات يسيرة فقال : « ولهم من الحضرات الالهية الحضرة الفردانية وفيها يتميّزون . ولهم من الاسماء الالهية الاسم الفرد . والموادّ الواردة على قلوبهم تردّ من المقام الذى تردّ منه على الاملاك المهيمة . ولهذا يجهد مقامهم وما يأتون به ، مثل ما أنكر

موسى ـ عليه السلام ـ على خضر مع شهادة الله تعالى فيه لموسى ـ عليه السلام ـ وتعريفه بمنزلته ، وتزكية الله ايّاه ، وأخذه العهد عليه اذا أراد صحبته . ولمّا علم الخضر أنّ موسى ـ عليه السلام ـ ليس له ذوق في المقام الذى هو الخضر عليه ، كما أنّ الخضر ليس له ذوق فيما هو موسى عليه من العلم الذى علّمه الله ، الا انّ مقام الخضر لا يعطى الاعتراض على أحد من خلق الله لمشاهدةٍ خاصّة هو عليها ، ومقام موسى والرسل يعطى الاعتراض ، من حيث هم رسل لا غير ، فى كلّ ما يرونه خارجاً عمّا اُرسلوا به .

(١٠١) « ودليل ما ذهبنا اليه فى هذا قول الخضر لموسى ـ عليه السلام : فكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً ؟ فلو كان الخضر نبياً لما قال له : ما لم تحط به خبراً . فالذى فعله لم يكن من مقام النبوة . وقال له فى انفراد كلّ واحد منهما بمقامه الذى هو عليه ، قال الخضر لموسى ـ عليه السلام : يا موسى ! أنا على علمٍ علّمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علمٍ علّمكه الله لا أعلمه أنا . ـ وافترقا ، وتميّزا بالانكار .

(١٠٢) « فالانكار ليس من شأن الافراد ، فانّ لهم الاولية فى الامور ، فهم يُنْكَر عليهم ، ولا يُنْكِرُون . قال الجنيد [٨ ب] : لايبلغ أحد درجة الحقيقة حتّى يشهد فيه ألف صدّيق بأنّه زنديق . وذلك لأنّهم يعلمون من الله ما لا يعلمه غيرهم . وهم أصحاب العلم الذى كان يقول فيه علىّ بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ حين يضرب بيده الى صدره ويتنهد : انّ ههنا لعلوماً جمّة ، لو وجدتُ لها حملة ! ـ فانّه كان من الافراد . ولم يسمع هذا من غيره فى زمانه الا أبو هريرة ذكر مثل هذا . خرّج البخارى فى « صحيحه » عنه أنّه قال : حملت عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ جرابين ، فأما الواحد فبثثته فيكم ، وأما الآخر فلو بثثته لقطع منى هذا البُلعُوم . ـ البُلعُوم مجرى الطعام . فأبو هريرة

ذكر أنّه حمل ذلل عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فكان فيه ناقلاً عن غير ذوق . ولكنه (أعنى نقله وحمله) عِلمٌ ، لكونه سمعه من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم . ونحن انّما نتكلّم فيمن اُعطى عين الفهم فى كلام الله تعالى فى نفسه . وذلك علم الافراد .

(١٠٣) « وكان من الافراد أيضاً عبد الله بن عباس ، وكان يسمّى البحر لاتساع علمه . فكان يقول فى قوله ـ عز وجل : الله الذى خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهنّ يتنزّل الامر بينهنّ . ـ لو ذكرت تفسيره لرجمتمونى . ـ وفى رواية : لقلتم انّى كافر .

(١٠٤) « والى هذا العلم كان يشير علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب ، زين العابدين ـ عليه السلام ـ بقوله ، فلا أدرى هل هما من قيله أو تمثل بهما :

يا رُبّ جوهرِ علمٍ لو أبوح به لقيل لى : أنت ممّن يعبد الوثنا!
ولاستحلّ رجالٌ مسلمون دمِى يرون أقبح ما ياتونه حسَنَا

فنبه بقوله : « يعبد الوثنا » على مقصوده . ينظر اليه (أى يشير الى هذا المعنى الخاصّ) قوله ـ صلى الله عليه وسلم : انّ الله خلق آدم على صورته ، ـ باعادة الضمير على الله تعالى وهو من بعض محتملاته .

(١٠٥) « بالله ! يا أخى ، أنصفنى فيما أقوله لك ، لا شكّ أنّك قد أجمعت معى على أنّه كلّ ما صحّ عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الاخبار ، فى كلّ ما وصف به فيها ربّه تعالى من الفرح والضحك والتعجب والتبشبش والغضب والتردد والكراهة والمحبّة والشوق ، أنّ ذلك وأمثاله يجب الايمان به والتصديق . فلو هبّت نفحات من هذه الحضرة الآلهية ، كشفاً وتجلياً وتعريفاً آلهياً ، على قلوب الاولياء بحيث أن يعلموا باُعلام ويشاهدوا باشهاد الله ، من هذه الامور المعبّر عنها بهذه الالفاظ على لسان الرسول ، وقد وقع الايمان منى ومنك بهذا كلّه ، (نقول:)

اذا أتى بمثله الولىّ فى حقّ الله تعالى ألست تزندقه ، كما قال الجنيد ؟ ألست تقول : انّ هذا مشبّه ، هذا عابد وثن ؟ انظروا كيف تجاسر فوصف الحقّ بما وصف به المخلوق ! والواقع أنّه ما فعلت عَبَدَة الاوثان أكثر من هذا ، كما قال علىّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ . ألست كنت تقتله ، أو تفتى بقتله ، كما قال ابن عباس ؟ فبأىّ شىءٍ آمنت وسلّمت ، لمّا سمعت ذلك من رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ فى حقّ الله من الامور التى تحيلها الادلة العقلية ، ومنعت من تأويلها لما سمعتها من الاولياء : والعين هى العين ، والحقيقة هى الحقيقة ؟ ومع ذلك ، فالاشعرى تاوّلها على وجوه من التنزيه فى زعمه . فأين الانصاف ؟ »

(١٠٦) وهذا فصل طويل (فى الفتوحات المكية) كلّه على هذا النمط ؛ يكفى فيه هذا القدر للمنصف الفطن . واذا تقرر هذا ، وفهمت كلّ ما فى هذه الوصية الشريفة ، فلنشرع فى التمهيدات على الترتيب ، الاوّلَ فالاول ، وهو هذا . وبا لله التوفيق . « وهو يقول الحقّ . وهو يهدى السبيل » .

(القسم الثاني : التمهيدات)

التمهيد الاول

فى فضيلة نبينا وتفضيله على سائر الانبياء والمرسلين مقاماً ومرتبة وعلى الموجودات والمخلوقات كلها صورة ومعنى ، ثم فضيلة الكتاب النازل عليه ـ وهو القرآن ـ والكتاب الصادر منه ـ الذى هو الفصوص ـ وما يتعلق بذلك من الابحاث .

(١٠٧) اعلمْ ، أيها السامع ـ كحل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق ـ أنّ هذا التمهيد مشتمل على أبحاث جليلة وأسرار دقيقة ، ليتحقّق المقصود منها ويظهر المطلوب من بينها ، كبحث المعقولات الكلّية والمعلومات الجملية على فنون طبقاتها وأقسام درجاتها ، وبحث الاعيان الثابتة والممكنات المعدومة والموجودة ، وبيان أن هذه الاعيان والماهيات هل هى مجعولة أو غير مجعولة ؟ وبحث ترتيب الممكنات الموجودة علماً وعيناً من العقول والنفوس والارواح المجرّدة والاجسام المركبة من المواليد وغيرها . ثمّ اثبات أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعظم المعلومات المعقولة ، وأشرف الموجودات الممكنة العلمية والعينية ، صورةً ومعنىً ، ومرتبةً ومقاماً ، وليس فى الامكان أعظم منه ولا أشرف ؛ وأنّ الكتاب النازل عليه ، الذى هو القرآن ، أعظم كتب الله السماوية وأشرفها ؛ وأنّ الكتاب الصادر منه ، الذى هو الفصوص ، أشرف الكتب المنسوبة الى الانبياء والرسل ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وأنّه ـ عليه السلام ـ قطب الاقطاب ونقطة الوجود والخليفة الاعظم والاقدم ، والكلّ صادر منه وراجع اليه .

(١٠٨) ولكن ، قبل الشروع في هذه الابحاث والاسرار ، لا بدّ من تقديم بعض النقليات الواردة في هذا الباب وتحقيقها اجمالاً ، لتكون هي كالاساس للبناء والاصول للفروع . فنقول : يجب عليك أن تعرف أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لو لم يكن في هذه المرتبة لم يكن يجعله الله أول مظهر من مظاهره ، وأعظم قابل من قوابله ، وأقدم متعيَّن من متعيّناته ؛ بل لم يكن المقصود بالذات من الكلّ ، والمطلوب الحقيقى من المجموع ، لقوله تعالى : « لولاك لما خلقت الافلاك » ولقوله : « وما أرسلناك الا رحمةً للعالمين » ، لانّ المراد بالافلاك العالم [ورقة ٩ ألف] وما فيه . وتقديره : لو لا أنت وحقيقتك الجامعة وذاتك الكاملة لما خلقت الافلاك وما فيها من العوالم الروحانية والجسمانية . وهذا خبر بالظرف عن المظروف ، وهذا جائز عند العرب . فصار هو ـ عليه السلام ـ حينئذ علّة الكلّ ومصدر الجميع ومرجع المجموع ، لقوله : « منه بدأ واليه يعود » .

(١٠٩) وكذلك يعبَّر عنه ـ صلى الله عليه وآله ـ وعن حقيقته تارةً بالنور ، لقوله : « أوّل ما خلق الله تعالى نورى » ؛ وتارةً بالعقل ، لقوله : « أوّل ما خلق الله العقل » ؛ وتارةً بالروح ، لقوله : « أوّل ما خلق الله الروح » ؛ و تارةً بالقلم ؛ و تارةً باللوح ؛ و تارةً بالباء ؛ و تارةً بالنقطة ؛ وتارةً بأُمّ الكتاب ؛ وتارةً بالكتاب المبين ؛ وتارةً بالتعيُّن الاوّل ؛ وتارةً بالبرزخ في الجامع ؛ وتارةً بالروح الاعظم ؛ وتارةً بحقيقة الحقائق ؛ وتارةً بالجوهر الاوّل ؛ وتارةً بالخليفة ؛ وتارةً بآدم الحقيقى ؛ وتارةً بالانسان الكلّى ؛ وتارةً بقطب الاقطاب ؛ وتارةً بصورة الحقّ ؛ وتارةً بظلّ الاله ؛ وتارةً بالمرآة الحقيقية ؛ وتارةً بالمظهر الاعظم والمجلى الاكبر ؛ وأمثال ذلك مما يطول ذكره وتعداده ، وسنشير اليه مفصلاً في موضعه ، ان شاء الله .

(١١٠) والغرض أنّ الكلّ اشارة اليه والى حقيقته . ومن هذا يعرف معنى قوله تعالى : « لولاك لما خلقت الافلاك » حقيقة ، ومعنى قوله :

« وما أرسلناك الا رحمةً للعالمين » ، لانّ أوّل رحمة الله تعالى لعباده (كانت) الوجود وتوابعه . وما حصل لموجود وجود الا به (اى بمحمّد من حيث هو العقل الاوّل والروح الكلّى) وبواسطته . فلّولاه ما كان لشيء وجود أصلاً ، لانّ العلّة الاولية والواسطة الكلية لم تكن الا هو ، كالنواة بالنسبة الى الشجرة مثلاً ، وكالبذر (بالنسبة) الى النبات ، وغير ذلك .

(١١١) ولذلك كما كان ـ عليه السلام ـ أوّلاً (من حيث حقيقته) بالنسبة الى شجرة الوجود ، كان آخراً بالنسبة اليها ، فان الانسان آخر الموجودات ، كالثمرة بالنسبة الى الشجرة . ولهذا قال ـ عليه السلام : « أنا أوّل الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » . وقال : « نحن الاوّلون الآخرون » . ويعرف سرّ شجرة الوجود ، وظهور أغصانها في صورة العالم ، من قوله تعالى « الله نور السماوات والارض » الآية ، فان فيها ـ أى هذه الآية الكريمة أسراراً وحقائق ، لاسيّما بالنسبة الى شجرة الوجود وتحقيقها ، والانسان الكبير الظاهر بصورتها . وبحث هذا مضى (في غير هذا الكتاب) .

(١١٢) فنرجع ونقول : لولا أنّه ـ صلى الله عليه وآله ـ في هذه المرتبه والجلالة من التعظيم والتبجيل ، لما قال تعالى في حقّه : « وانّك لعلى خلق عظيم » ، لانّ العظيم الاعظم لا يقول لاحد انّه « عظيم » الا ويكون ذلك الشخص في غاية العظمة عنده . فانّه سبحانه العالم بالكلّ ماهية وحقيقة وصورة ومعنى . وهو عالم باستعدادهم وقابليتهم أزلاً وأبداً . فلوكان هناك أعظم منه ـ عليه السلام ـ بوجه من الوجوه لم يكن يقول له هذا الكلام ، ولم يكن يصفه بهذه الصفة .

(١١٣) وتأكيد ذلك أيضاً قوله تعالى فيه ـ صلى الله عليه وآله : « وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » ، لانّ هذا اشارة الى العلوم التى وهبها الله له أزلاً لقوله ـ عليه السلام : « علمت علوم الاوّلين والآخرين » ، وقوله : « علّمنى ربّى وأدّبنى ربّى ، فأحسن تعليمى

وأحسن تأديبى » . وتسمية الله تعالى القرآن بهذا الاسم ووصفه بهذه الصفة، بقوله مخاطباً له : « ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم » ، لم يكن الا لخصوصيته بهذه الصفة واستحقاقه لهذا الاسم .

(١١٤) وقوله ـ صلّى الله عليه وآله : « اُوتيت جوامع الكلم » و« بُعثت لاتمّم مكارم الاخلاق » ، شاهد على ذلك كله ، لانّ « الكلم » بالاتفاق امّا اشارة الى الانبياء والرسل أنفسهم ـ فانّهم « كلمات الله العليا» وكتابه الأعظم ـ وامّا اشارة الى مقاماتهم ومراتبهم وعلومهم وحقائقهم . وعلى كلا التقديرين ، كان ـ عليه السلام ـ جامعاً للمقامين ، حاوياً للصورتين ، لقوله : « آدم ومن دونه تحت لوائى » وقوله : « أنا سيّد ولد آدم ولا فخر » وقوله : « الفقر فخرى وبه افتخر على سائر الانبياء والمرسلين » وقوله: « كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين » ؛ ولقول أحد عارفى اُمّته ، من لسانه :

وانّي وان كنت ابن آدم صورةً   فلى فيه معنىً شاهدٌ بابوّتى

(١١٥) وعلى الجملة يحصل المقصود من هذا ، وأقلّ منه هو أن تعلم أنّه ـ عليه السلام ـ أعظم الموجودات والمخلوقات صورةً ومعنىً ، وأشرف الانبياء والرسل مقاماً ومرتبةً ؛ وأنّه صورة الحقّ وظلّه وخليفته ، وآدم الحقيقى ، والانسان الكلّى ، لقوله : « خلق الله تعالى آدم على صورته » أى على صورته الجامعية الاسمائية ، والمجموعية الذاتية ، فانّ آدم الحقيقى ليس غيره . ومن هنا قال أيضاً : « من رآنى فقد رأى الحق » . و قال تعالى فيه : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » . و قال : « و من يطع الرسول فقد أطاع الله » . وقال : « فكان قاب قوسين أو أدنى » فان هذا اشارة الي ارتفاع الاثنينية وبقاء الوحدة الصرفة الحقيقية المعبّر عنها بـ« هوهو » كما قيل :

كنّا حروفاً عالياتٍ لم تُقلْ   متعلّقاتٍ في ذُرَى أعلى القُلَلْ
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو   والكلّ في «هو هو» فسلْ عمّن وصل

« وتلك شقشقةٌ هدرتْ ثُمَّ قَرَّتْ » !

أردتُ له مدحاً فما من فضيلةٍ تأمّلتَ الا جلّ عنها وقلّتِ

(١١٦) وفضائله ـ صلّى الله عليه وآله ـ أكثر من أن تحصى ، وعظمته من أن تلقي [ورقة ٩ ب] . وهذا بعض بعض فضائله ، وبعض بعض ما حصل للقائل بها ، مع أنّ القائل لا يقول الا على قدر استعداده واطلاعه على فضائله . وأين استعداد الخلق من استعداده ـ صلى الله عليه وآله ؟ وأين استحقاق اطلاعهم على فضائله من استحقاقه ؟

يَفْنَى الكلام ولا يحيط بوصفه أيحيطُ ما يفنى بما لا ينفدُ؟

وقوله تعالى : « ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ، انّ الله عزيز حكيم » عند التحقيق اشارة الى ذلك .

(١١٧) وكلّ من ينكر هذه الفضائل أو بعضها لا يكون الا كافراً زنديقاً جاهلاً ، غير عالم بمخلوقات الله تعالى ومظاهره العلوية والسفلية ، خصوصاً بالانسان وحقيقته الجامعة لجميع ذلك ، قوةً وفعلاً وصورةً ومعنىً ، لقوله تعالى : « وعلّم آدم الاسماء كلّها » وقوله : « وسخر لكم ما في السماوات وما في الارض جميعاً » . فانّ الانسان ونوعه له هذا المقام والشرف في الوجود لاسيّما الذى هو أصله ومنبعه ومنشؤه ، وأعظم الاشخاص وأعلى الافراد ، والمقصود من الظهور ، والمطلوب من الوجود ـ صلّى الله عليه وسلّم وعلى نفسه القدسية وذاته الكاملة الملكية .

(١١٨) وان قلتَ : هذه الفضائل والكمالات حينئذ تكون مخصوصة بالنوع الانساني لا بفرد من أفراده ، لقوله تعالى فيهم : « ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » ولقوله : « وصوّركم فأحسن صوركم فتبارك الله أحسن الخالقين » ولقوله : « ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البرّ والبحر » الآية ، ـ فانّ البرّ والبحر اشارة الى العالم الجسماني والروحاني ، أو

العالم العلوى والسفلى؛ والنبى فرد من أفراده (أى النوع الانسانى) وشخص من أشخاصه ، ـ

(١١٩) قلنا : كلامك صحيح ، ودعواك حقٌّ . والانسان من حيث النوع شريف عظيم ، ومن حيث الشخص رفيعٌ جليل؛ وليس في الانواع والاشخاص ـ أنسية كانت أو ملكية أو جنّية ـ أعظم منه ولا أشرف . لكن « عرفتَ شيئاً وغابت عنك أشياء ! » لأنّ ههنا نكتة شريفة غفلتَ عنها وجهلتَ بها ، وهى أنّ شرف الانسان ونوعه على باقى الانواع وأشخاصها ، ليس الا بالاصل الذين هم فرعه ، وبالاسّ الذين هم بناؤه ، وبالمركز الذين هم محيطه ، لأنّه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أصل كلّ موجود وحقيقته ، ومادّة كلّ مخلوق وماهيته ، خصوصاً الانسان ونوعه ، فانّه أصله ومعدنه ومنبعه ومصدره ، كما عرفتَ ألآن من الاخبار والآيات والمعقول والمنقول .

(١٢٠) وبناءً على هذا ، فكما أنّ الانسان هو أشرف الانواع وأعظم الاشخاص ، فكذلك يكون أشرف نوع الانسان وأعظم أشخاصه ، فان أشرف الاشرف يكون أشرف بالضرورة ، و أعظم الاعظم يكون أعظم كذلك، على ما هو مقرّر عند أرباب العقول بأجمعهم ، و أهل الكشف والشهود بأسرهم . وهذا هو المقصود من هذا البحث خاصّة . فهذا وجه من الوجوه في جواب سؤالك غير الموجّه.

(١٢١) و وجه آخر ، وهو أنّ شرف الانسان على سائر الموجودات باتفاق المحققين ، ليس الا لانّه مظهر الذات المقدسة الآلهية الجامعة لجميع الكمالات بالذات ، لقوله ـ عليه السلام « خلق الله آدم على صورته » ولقوله : « ما خلق الله تعالى خلقاً أشبه به من آدم ولقوله تعالى : « وعلّم آدم الاسماء كلّها . » وغيره ـ أعنى غير الانسان ـ ليس الا مظهر بعض الصفات والاسماء ، كما ستعرفه فيما بعد . وخلافة الانسان للحقّ تعالى دون غيره يدل على ذلك ، لانّ الخليفة يجب أن يكون عين المستخلف ، ليتمكن

من الخلافة .

(١٢٢) ويؤكد ذلك مجموع قوله تعالى : « انّا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انّه كان ظلوماً جهولاً » ، لأنّ الامانة هى الخلافة من غير خلاف عند المحققين ؛ ولم يكن مستحقاً لها الا الانسان ، الغير الكامل قوةً ، والكامل فعلاً ؛ فحملها (فعلاً الانسانُ الغير الكامل) وقبلها واتّصف بها ، لظلوميته وجهوليته ، اللتين هما علتا قبوله لها . وهذا مدح للانسان غاية المدح ، لا مذمّة كما هو عند أكثر المفسّرين .

(١٢٣) أمّا الخلافة الحاصلة لكلّ واحد من نوع الانسان بالقوة فدليلها قوله تعالى : « وهو الذى جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم انّ ربّك سريع العقاب وانّه لغفور رحيم». وأمّا الخلافة الحاصلة لفرد من الافراد بالفعل ، فدليلها قوله تعالى : « و اذ قال ربّك للملائكة انّى جاعل في الارض خليفة » ، وقوله : « يا داود انّا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس . » [١٠ ألف]

(١٢٤) واذا كان كذلك ، فكلّ من كان منهم (أى من أفراد الانسان) خليفة بالفعل ، يكون أعظم ممّن كان خليفة بالقوة . فشرف الانبياء والرسل على غيرهم من الناس ، كان بهذا . والانبياء والرسل ، حيث يقع فيهم التفاضل والتفاوت ، فذلك بحسب القابلية والاستعداد للخلافة المذكورة ، لقوله تعالى : « ولقد فضّلنا بعض النبيين على بعض » . فكلّ من يكون (من الانبياء) استعداده أكثر وقابليته أعلى ، يكون أعظم ، وخلافته أعلى . وقد ثبت أنّ استعداد نبينا ــ صلى الله عليه وسلم ــ أعظم الاستعدادات ، وأنّ قابليته أشرف القابليات ، فيكون هو أعظم من الكلّ وأشرف من الكلّ ، ويكون رحمة للكلّ ، لقوله جل ذكره : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ». ويكون هو في قوله صادقاً : « آدم ومن دونه تحت لوائى » . ويصحّ فيه

قوله تعالى : « لولاك لما خلقت الافلاك » . والكلام في الخلافة الآلهية ومظهرية الذات المقدسة والانسان الكامل والغير الكامل ، كثيرٌ لايحتمل هذا المكان الا هذا القدر . وانْ شاء الله ، سنشير اليها في مواطنها أكثر من هذا .

(١٢٥) واذا عرفت هذا وتحقق أنه ـ صلّى الله عليه وآله ـ أعظم الانبياء والرسل وأشرف نوع الانسان وأكمله ، وأنّه المقصود بالذات من المجموع ، فلنشرع في تأكيد ذلك بكلام الغير ، وهو الشيخ الاعظم ـ قدس سرّه ـ فانّه في « فتوحاته المكية » أشار الى هذا في مواضع شتّى ، منها قوله : « كان الله ولا شيء معه . ثمّ اُدرج فيه (أى في هذا الحديث النبوى) : وهو الآن على ما كان ، ـ لم يرجع اليه سبحانه من ايجاده العالم صفةٌ لم يكن عليها ، بل كان موصوفاً لنفسه بنفسه ، ومسمّى قبل خلقه بالاسماء التى يدعونه بها خَلْقُه . فلما أراد وجود العالم ، وبداه على حدّ ما علمه بنفسه ، انفعل عن تلك الارادة المقدسة ، بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلّية ، انفعل عنها حقيقة تسمّى الهباء ، هى بمنزلة طرح البناء الجصّ ، ليفتح فيها ما شاء من الاشكال والصور . وهذا هو أوّل موجود في العالم . وقد ذكره عليّ بن أبيطالب ـ كرّم الله وجهه ـ وسهل بن عبد الله التسترى ـ رحمه الله ـ وغيرهما من أهل التحقيق أهل الكشف والوجود .

(١٢٦) « ثمّ انّه سبحانه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء ـ ويسمونه أهل الافكار الهيولى الكلّ والعالَم كله فيه بالقوة والصلاحية ـ فقبل منه كلّ شيء في ذلك الهباء ، على حسب قوته واستعداده ، كما تقبل زوايا البيت نور السراج ، وعلى قدر قربه ـ أى الشيء ـ من ذلك النور يشتد ضوؤه وقبوله . قال تعالى : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » ، فشبّه نوره بالمصباح . فلم يكن أقرب اليه قبولاً في ذلك الهباء الا حقيقة محمّد ـ صلّى

الله عليه وسلّم ـ المسمّاة بالعقل ، فكان سيّد العالم بأسره ، وأوّل ظاهر في الوجود . فكان وجوده ـ عليه السلام ـ من ذلك النور الآلهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلّية . وفي الهباء وُجِد عينه وعين العالم من تجلّيه . وأقرب الناس اليه علىّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ امام العالم وسرّ الانبياء أجمعين » .

(١٢٧) وهذا القول يدل على أنه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ أعظم الموجودات وأشرفها ، وأقدم المخلوقات وأسبقها صورةً ومعنىً وظاهراً وباطناً ؛ وبعده ـ في الفضل والعظمة ـ علىّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ (يأتى) على هذا المنوال ؛ ثمّ الانبياء والرسل . ويعضد هذا قوله ـ عليه السلام : « خلق الله تعالى روحى وروح علىّ بن أبى طالب قبل أن يخلق الخلق بألفىْ ألفىْ عام » ؛ وقوله : « أنا وعلىّ من نور واحد » ؛ وقوله السابق: « أوّل ما خلق الله تعالى نورى » ، وغير ذلك من الاقوال الدالّة على ذلك . وفي الحقيقة ليس شرف علىّ الا من شرفه ، ولا فضيلته الا من فضيلته . وهذا (المعنى) لا يتحقّق الا بتحقق (معنى) الولاية المطلقة والمقيّدة ومظاهرهما ، لانّه (أى الشيخ الحاتمى) قال في هذا الكتاب (أى فصوص الحكم) : « انّ صاحب الولاية المطلقة قال (مثل) ما قال صاحب النبوة المطلقة ، وهو قوله : كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين ، ـ وقول ذاك (أعنى صاحب الولاية المطلقة) : كنت ولياً وآدم بين الماء والطين . »

(١٢٨) وههنا أبحاث ستجىء فى موضعها ، ان شاء الله . والعهدة على القائل لا على الناقل . وكان لنا فى هذا النقل أغراض ، لا سيّما من لسانه (أى ابن العربى) . واذا عرفت هذا ، وعرفت فضيلة نبينا من النقليات بقدر هذا المقام ، فلنشرع في الابحاث الموعودة ، المتعلقة بهذا البحث ، من العقليات والكشفيات . وبالله التوفيق والعصمة .

البحث الاول

فى تحقيق المعلومات الثلاثة المعقولة الكلية من الواجب والممكن والممتنع المشتملة على فضيلة نبينا ــ صلى الله عليه وسلم

(١٢٩) اعلم أنّ المعلومات المعقولة باتّفاق العقلاء والعارفين ثلاثة : واجب بالذات ، وممكن بالذات ، و ممتنع بالذات. [١٠ ب] ومن بين هذه المعلومات الثلاث ، لا تتعلّق القدرة الا بالممكن ، لانّ الواجب والممتنع لو تعلّقت القدرة بهما ، لما كانا موصوفين بالوجوب والامتناع ، بل بالامكان والحدوث ، وهذا محال لانّه يلزم منه قلب الحقائق واتّصاف الشيء بنقيضه ؛ وقلب الحقائق واتصاف الشيء بنقيضه محال بالاتّفاق ؛ فمحال أن تتعلّق القدرة بهما (اى بالواجب والممتنع) أو يتّصفان هما بالحدوث والامكان . فلم يكن تعلّق القدرة حينئذ الا بالممكن القابل للتصرّف فيه والاقتدار عليه .

(١٣٠) وهذا الممكن ، الذى نسبة الوجود والعدم الى ماهيته على السوية لانّها ــ أعنى ماهية الممكن ــ غير مجعولة ، ليس قابلاً للقدرة والتصرّف فيه الا من حيث احتياجه الى الوجود الفائض عليه وعلى ماهيته. والا ، فالممكن ــ من حيث ذاته غير المجعولة وماهيته المعدومة ــ ليس قابلاً لذلك ، أى للتصرّف فيه والاقتدار عليه ، لانّه ، من حيث هو هو ، غير مجعول وان كان معلوماً لله تعالى ازلاً وابداً ، لانّه لم يكن معلوماً الا على ما كان عليه من القابلية ؛ والقوابل بالاتّفاق غير مجعولات ؛ ونسبة الجعل الى المعدومات الممكنة غير صحيحة ؛ فلا تتعلّق القدرة بالممكن الا من حيث اعطاء وجوده في الخارج .

(١٣١) وأيضاً لو فرضنا معلومات الله تعالى من حيث العلم مجعولاته ، للزم منه مفاسد كثيرة : من تقدّم العلم على المعلوم ، أو تأخّره عنه ولو طرفة عين ، فانّ الحقّ تعالى لم يزل عالماً بالمعلومات المعدومة والموجودة بعلمه الذاتى الفعلى الغير الانفعالى ، كما هو مقرّر عند أهله . ومعنى قول العارف : « العلم تابع للمعلوم » ليس غير هذا ، أعنى لم يكن العالم عالماً بالمعلوم الا على ما هو عليه المعلوم فى نفسه . فالمعلومات الممكنة ، غير المجعولة ، الازلية ، لا تكون معلومة الا كذلك . فالقدرة لا تتعلّق بها الا من حيث ايجادها فى الخارج . فافهمْ .

(١٣٢) وبعض الحكماء منع قدرته تعالى على الاشياء الممكنة لهذا السبب ، لانّه قال : « علمه تعالى بالاشياء أزلاً لا يخلو من وجهين : امّا أن يتعلّق بها تعلّقاً بوقوعها أو بعدم وقوعها . ان كان متعلّقاً بوقوعها فيجب وقوعها ، فلا قدرة عليها بالمنع . وان كان متعلّقاً بعدم وقوعها فيجب عدم وقوعها ، فلا قدرة عليها بالوقوع (يعنى بالايجاد) . فلا قدرة حينئذ على شىء أصلاً » . وجواب ذلك أنه تعالى كان عالماً بها : بوقوعها وعدم وقوعها (فى آنٍ معاً) . كان عالماً بوقوعها ، أى بتعلّق القدرة بها ؛ وكان عالماً بعدم وقوعها ، أى بعدم تعلّق القدرة بها . فلا منع للقدرة حينئذ (فى كلتا الحالتين) .

(١٣٣) ومن هذا المقام قال العارف : انّ قوله تعالى « والله بكلّ شىءٍ عليم » يشمل الكلّ . وقوله : « والله على كلّ شىءٍ قدير » لا يشمل الكلّ ، بل الممكن من حيث ايجاده فحسب ؛ والا ، فانّ الواجب والممتنع ليسا بقابلين للقدرة عليهما والتصرّف فيهما بوجه من الوجوه ، كما سبق ذكره . ومن هنا قال الشيخ الحاتمى في « الفص العزيرى » : « انّ علم الله فى الاشياء هو على ما أعطته المعلومات ممّا هى عليه في أنفسها حين عدمها . فالمحكوم عليه حاكمٌ على الحاكم أن يحكم عليه بذلك ، لانّ

الفاعل المطلق العالم العادل ، لا يجوز له التصرّف في القابل الا على ما هو عليه ذلك القابل ، والا يلزم منه وضع الشيء في غير موضعه الذى هو الظلم ؛ والفاعل الحقيقى منزّه عن أن يتّصف بذلك ؛ فلا يتصرّف فيه الا على ما هو عليه فى نفسه ؛ ويطلب منه الوجود بلسان الحال حال عدمه (كما يطلب منه بلسان القال كمال الوجود حال وجوده العينى) . ولهذا صحّ قوله تعالى : « وآتاكم من كلّ ما سألتموه » و« قل كلّ يعمل على شاكلته » وغير ذلك من الاقوال الدالّة عليه .

(١٣٤) وان قلت : يلزم من قولكم هذا أنّ العبد يكون مجبوراً فى فعله ، وليس الحال كذلك ، ــ قلنا : ما يلزم هذا أصلاً بوجوه : منها أنّ العلم غير مؤثر في المعلوم أوّلاً ؛ ثم انّه ــ أى العلم ــ تابع للمعلوم ، أعنى لا يعلمه الا على ما هو عليه فى نفس الامر ؛ ولا يلزم من هذا مجبورية (العبد) ؛ ومنها أنّ مجبورية العبد ان كان يتعلّق العلم (الالٓهى) به ــ بوقوع الفعل (منه) أو عدم وقوعه ــ فليس يلزم من هذا الجبرُ ، لانّه يجوز أن يكون العلم متعلّقاً بوقوع الفعل منه وعدم الوقوع على سبيل الاختيار دون الجبر ، لاقتضاء استعداده وقابليته . وبناءً على هذا يلزم منه أن يكون الله تعالى أيضاً مجبوراً في فعله ، لانّه كان عالماً بما يقع منه وبما لايقع أزلاً ، وهذا محال . فمحال أن يلزم من علمه تعالى بالعبد مجبوريةُ العبد فى الفعل . وهذه الابحاث أدقّ من أن يدخل فيها مثل هذه الاعتراضات . والكلّ راجع الى الفهم الصحيح .

(١٣٥) والحاصل انّ القوابل الممكنة والاشياء المعدومة الطالبة للوجود غير مجعولة للحق تعالى ، وانّ القدرة لا تتعلّق بها ، وكذلك بالواجب والممتنع . وادراك هذه المسائل العميقة ، التى هى أعظم مسائل القدر ، المنهىّ عن افشائها شرعاً ، ليس شأن كلّ أحد من العقلاء ، فضلاً عن غيرهم ؛ بل هى مخصوصة بخواصّ أولياء الله تعالى وخاصّته ، المعبّر

عنهم بالكمّل وذوى الالباب .

(١٣٦) ومن جملة توهّمات الجهال في هذا المقام ، أنّهم يتوهّمون في الأشياء الغير المجعولة وعدم تعلّق القدرة بها ، من حيث هى هى ، العجز فيّ الله [ورقة ١١ ألف] ؛ وكذلك فى عدم القدرة على ايجاد شريكه وعدم القدرة على اعدام وجوده . والعجز (فى الحقيقة) ليس بصادق في هذا المقام ، لانّ العجز عبارة عن عدم القدرة عمّا من شأنه أن يقدر عليه . وهذه الاشياء الثلاثة ليست بقابلة للقدرة عليها ، لانّها ليست من شأنها ، فكيف يلزم منه تعالى العجز ؟ « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » . ومن غلبة توهّماتهم الكاذبة على هذه الصورة ، أنّهم ينسبون القائل بهذا القول الى الكفر والزندقة ، ويثبتون لانفسهم العلم والعرفان والدين والايمان ! « اُولئك ينادون من مكان بعيد » . « ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » . « انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

(١٣٧) وقول أهل النظر : « انّ معلومات الله أكثر من مقدوراته » هذا معناه ، كما قالوا : « هو عالم بكلّ معلوم وقادر على كلّ مقدور » لانّ من جملة معلوماته تعالى ذاته ، وليست هى بمقدوره أصلاً بالافناء والاهلاك وغيرهما . وكذلك الممتنع ، فانّه ليس بقادر عليه أصلاً . والى هذا أشار الشيخ فى « الفصّ الشيثى » فى قوله : « ألا انّ بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة ، يرون أن الله تعالى لما ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء ، جوّزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة الالٓهية ، وما هو الامرعليه فى نفسه ، بل جوّزوا عليه صدور المستحيلات والممتنعات . ولهذا عدل بعض النظار الى نفى الامكان واثبات الوجوب بالذات وبالغير . والمحقِّق يثبت الامكان ويعرف حضرته ، ويثبت الممكن وما هو الممكن عليه ، ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب بالغير ؟ ومن أينّ صحّ عليه اسم الغير الذى اقتضىله الوجوب ؟ ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصّة » . وقال : « وما كلّ أحد يعرف هذا ، وأنّ

الأمر على ذلك، الا آحاد من أهل الله . فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه ؛ فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من عموم أهل الله » . وله فى هذا الباب ـ قدّس الله سرّه ـ اشارات كثيرة اكتفينا منها بهذا القدر .

(١٣٨) وقال الشارح فى معنى هذه الاقوال : « قوله : لهذا عدل بعض النظار الى نفى الامكان ، ـ قد عرفت أنّ الوجوب والامكان والامتناع حضرات ومراتب معقولة ، كلّ منها فى نفسها غير موجودة ولا معدومة ، كباقى الحقائق نظراً الى ذواتها المعقولة ، لكن لا تخلو عن الاتّصاف امّا بالوجود أو بالعدم ، بخلاف هذه الحضرات الثلاث ، فانّها باقية على حالها لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم أصلاً . وقد جعلها الحقّ تعالى صفة عامّة شاملة كباقى الحقائق . فانّ الوجوب صفة شاملة لذات الحقّ والممكنات الموجودة ، لكنه أى الوجوب ، يطلق على ذات الحقّ والممكنات الموجودة على سبيل التفاوت: فانّه فى الواجب الوجود وجوب بالذات ، وفى الممكنات وجوب بالغير . والامكان صفة شاملة لجميع الممكنات . والامتناع صفة عامّة لجميع الممتنعات .

(١٣٩) « وانّ هذه الحضرات هى خزائن مفاتيح غيبية . فحضرة الامكان خزينة يطلب ما فيها من الاعيان الثابتة الخروجَ من الوجود العلمى الى الوجود العينى ، لتكون محلّ ولاية أسمائه الحسنى ، وهى الممكنات . وحضرة الامتناع خزينة يطلب ما فيها من الاعيان البقاءَ فى عين الحقّ وعلمه أزلاً وأبداً ، وعدمَ الظهور بالوجود الخارجى كذلك ؛ وليس للاسم الظاهر عليها سبيل ، وهى الممتنعات . وحضرت الوجوب خزينة يطلب ما فيها الاتّصافَ بالوجود العلمى والعينى دائماً أزلاً وأبداً ؛ وهو الواجب بالذات وممتنع العدم بالذات . والممكنات كلّها شؤون الحقّ فى غيب ذاته وأسمائه ؛ و وقع اسم « الغير » عليها (أى الوجوب بالغير ، أو الواجبة بالغير) بواسطة التعيّن العلمى والعينى والاحتياج الى من يوجدها فى الخارج . وبعد اتّصافها (أى الممكنات) بالوجود الخارجى العينى ، صارت

واجبة بالغير ، لا تنعدم أبداً ، بل تتغيّر وتتبدّل بحسب عوالمها ، وطريان الصور عليها .

(١٤٠) « فظهر الفرق ، من هذا التحقيق ، بين الوجوب بالغير وبين الامكان ، اذ الوجوب بالغير يكون بعد الاتّصاف بالوجود العينى للممكن ، والامكان وصف ثابت للممكن قبل الوجود العينى وبعده . (فوجوب الممكن كوجوده عَرَضىّ له ؛ أما امكانه فنعت ذاتىّ له) . ولا يعلم هذا التفصيل والتحقيق يقيناً الا من انكشف له الحقّ وعرف مراتب الوجود ، وهم العلماء بالله خاصّة . فمن عرف ما حققته وأشرتُ اليه ، يجد في نفسه أسراراً يملأ ظهورها العوالم أنواراً . ومن لم يف استعداده بادراك الحقّ على ما ينبغى ، فهو معذور ، فانّه ليس بذاته مستحقاً لهذه الانوار ، ولا مستعداً لهذه الاسرار ، كما قال تعالى : ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » . ـ هذا آخر كلام الشارح فيه .

(١٤١) والغرض من نقله ونقل كلام الشيخ (الحاتمى) والابحاث المتقدّمة ، المترتّبة عليها هذه الكمالات ، هو أن نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ صار أعظم المعلومات الغير المجعولة بالذات والحقيقة ؛ وصار أعظم الموجودات الخارجية بالوجود الحقيقى والصورى . فهاتان المرتبتان له ، ان كانتا من اقتضاء ذاته واستحقاق ماهيته ـ باعطاء الله تعالى له على سبيل الطلب منه بلسان الحال ـ فليس بممتنع ، فانه تعالى المعطى وجود كلّ شىء بحسبه ، أى بحسب استعداده [١١ ب] واستحقاقه وقابليته ؛ وهذا موافق لما قلناه فى بحث الاعيان والحقائق من أنّها ليست بجعل الجاعل . وبناءً على هذا ، فلا يكون من بين الممكنات الغير المجعولة ، المعلومة لله تعالى أزلاً وأبداً ، من هو أعظم منه ولا أقدم ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ لانّه هكذا كان معلوماً لله تعالى ازلاً وابداً .

(١٤٢) وان كانت تلك المرتبتان من اقتضاء العناية الالٓهية والموهبة

الربانية ، فالامر أعظم وأعظم ! لانّـه تعالى لو كان عالماً بأن هناك غيره مستحقاً لهذه المناصب والمراتب ، لاعطاها له ، فانّـه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل ولا الناقص على الكامل . وبناءً على هذا أيضاً ، لا يكون فى المعلومات صورةً ومعنىً ، ولا فى الموجودات ظاهراً وباطناً من هو أعظم منه ـ صلّى عليه وآله . وهذا هو المقصود من هذه الابحاث كلّها . ونعمْ الفضيلة هذه ، ونعم السعادة الحاصلة لنا بمعرفته ! و« الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لو لا أن هدانا الله » . « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم » . وحيث تقررت فضيلته ـ عليه السلام ـ بهذه الوجوه فى ضمن هذه الابحاث ، فلنشرع فيها بوجوه اُخر . وهو ما يلى هذا . وبالله التوفيق .

البحث الثانى
فى تحقيق الموجودات الثلاثة الخارجية الكلية من الحق تعالى والعالم والانسان وبيان فضيلة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى ضمنه

(١٤٣) اعلم أن المعلومات الموجودة فى الحقيقة ثلاثة : الحق تعالى ـ جل ذكره ـ والعالم المعبَّر عنه بالانسان الكبير ، والعالم المعبَّر عنه بالانسان الصغير . وليس هناك موجود آخر غير هذه الموجودات الثلاثة . وعبارة الحكيم لا تخرج عن هذا الحصر أيضاً ، فانه يقول بالواجب الوجود والجواهر والاعراض ، التي هى الممكن الموجود . وكذلك المتكلم فانه يقول بالقديم الحق والجواهر والاعراض ، التى هى المحدث الموجود . ومن بين هذه الموجودات الثلاثة ، كلامنا سينحصر فى العالم والانسان ، اللذين هما مظهر الحق تعالى بحكم الظاهر والباطن والاجمال والتفصيل ، فانه ليس فيهما أعظم وأشرف من نبينا ـ صلى الله عليه وسلم . وأما الواجب الحقّ فهو أعظم من أن يدخل فى الممكن والمحدَث ، الا من حيث التنزل

والظهور بصور المظاهر العلوية والسفلية . وعند التحقيق ليست للنبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ هذه الفضائل والشرف والتعظيم والكرامة ، الا لانه مظهره الاعظم وخليفته الاكمل ، كما سبق ذكر .

(١٤٤) وبالجملة ، انحصرت رؤوس المعارف عند المحققين اجمالاً ، فى المعارف الثلاث : من معرفة الحق تعالى ، ومعرفة العالم ، ومعرفة الانسان ، وان كانت كلّ واحدة من هذه المعارف الثلاث ، على سبيل التفصيل ، مشتملة على معارف كثيرة ومراتب جمة . والحكمة فيه ـ أعنى فى هذا الترتيب ـ هى أنّا ما شرعنا فى فضيلته ـ عليه السلام ـ الا فى صورة التثليث ، لانه ما ظهر الا كذلك ، أى على صورة التثليث ، لقوله : « حُبّب الىّ من دنياكم ثلاث : الطيب والنساء وجعلت قرة عينى فى الصلاة » . ويعرف هذا من « فصّه » المخصوص به ، المعبَّر عنه « بالفردية » ، المبنية على «التثليث الايجادى » كما سنشير اليه عند الوصول اليه .

(١٤٥) فالتثليث الاول من صور التثليثات المتعلقة بفضيلته ـ عليه السلام ـ سبق ذكره فى البحث الاول : فى الواجب والممكن والممتنع . والتثليث الثانى هو موضوع هذا البحث المشتمل على الواجب الحق تعالى ، والعالم والانسان . والتثليث الثالث هو الآتى بعد هذا البحث ، المشتمل على فضيلته ـ عليه السلام ـ وفضيلة الكتاب النازل عليه الذى هو القرآن ، والكتاب الصادر منه الذى هو الفصوص . وفى غير هذه الصور ، له ـ عليه السلام ـ تثليثات أُخر ، وللحق تعالى كذلك . أما الذى له : فكالنبوة والرسالة والولاية ، والشريعة والطريقة والحقيقة ، والوحى والالهام والكشف ، والاسلام والايمان والايقان ، والقول والفعل والحال ، المطابق للبداية والوسط والنهاية ، الموجب لعلم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين .

(١٤٦) وأما التثليث الذى للحق تعالى : فكالذات والصفات والافعال ، والعلم والعالم والمعلوم ، والامر والارادة والقدرة ، والذات وأسمائها المخصوصة

بها ، والصفات وأسمائها المخصوصة بها ، والافعال وأسمائها المخصوصة بها ؛ والاحدية والواحدية والربوبية ؛ والعوالم الصادرة منه تعالى بحكم لفظة « كن ! » التى هى عالم الجبروت والملكوت والملك، والعقول والارواح والاجسام

(١٤٧) لأنّ لفظة « كُنْ ! » في الحقيقة هى ثلاثة أحرف : الكاف والواو والنون ؛ وكل واحد منها ثلاثة في التلفظ : فيكون كل واحد منها فى مراتب التثليث ، وتكون الثلاثة فى الثلاثة تسعة . ومن هذا وقع ترتيب الاجسام على تسعة مراتب ، بل ترتيب العالم مطلقاً ، من الافلاك التسعة ، التى هى مبدأ العالم الجسمانى ، مع عالم الملكوت الذى هو فى ضمنها ، المعبَّر عنه بالعالم الروحالى ، فانه بالضرورة يكون تسعة . وهذا هو المعبَّر عنه بين الناس بثمانية عشر عالماً أو بثمانية عشر ألف عالم . فان كل عالم منها يجوز أن يكون مشتملاً على ألف جزء ، لقوله ـ جل ذكره : « وهو الذى خلق السماوات والارض فى ستة أيام » ولقوله : « وان يوما عند ربّك كألف سنة مما تعدون . »

(١٤٨) وان تحققتَ ، عرفتَ أن الستة من العقول أو الجبروت ، والستة من النفوس أو الملكوت ، والستة من الاجسام أو الملك ـ تكون ثمانية عشر ، المشار اليها بالعوالم الكلية على الحساب المعلوم ، بحسب كل كليٍّ منها بألف جزء : فيخرج أيضاً ثمانية عشر ألف عالم . و هذا البحث [١٢ ألف] سيجىء فى موضعه .

(١٤٩) والغرض تحقيق التثليثات التى للنبى والتى للحق بحسب المراتب ، و(تحقيق التثليثات) التى للعالم الكبير وللعالم الصغير ، فانهما أيضاً مشتملان على التثليثات . أما الانسان الذى هو العالم الكبير ، فلانّ له التثليثات من الملك والملكوت والجبروت ؛ أو العقول والنفوس والاجسام ، وغير ذلك مما سبق ذكره الآن . وأما الانسان الذى هو العالم الصغير ، فلانّ له أيضاً قلباً وفؤاداً وسرّاً ، ونفساً وعقلاً وحسّاً ، وكشفاً والهاماً ووحياً ، وايماناً واسلاماً

وايقاناً ، وغير ذلك من التثليثات التى يطول ذكرها .

(١٥٠) وأما كلام الشيخ (ابن العربى) فى « الفص المحمدى » المتقدم ذكره ، الدال على ذلك ، فهو الذى قال فى أول الفص : « انما كانت حكمته (أى حكمة النبى محمد) **فردية** ، لانّه أكمل موجود فى هذا النوع الانسانى ، ولهذا بُدِىء به الامر وخُتِم : فكان نبياً و آدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العصرية خاتم النبيين . ـ وأوّل الافراد الثلاثة ، وما زاد على هذه الاولية من الافراد ، فانه عنها » .

(١٥١) « وكان ـ صلى الله عليه وسلم ـ أدل دليل على ربّه ، فانه أُوتى جوامع الكلم التى هى مسمات أسماء آدم ، فأشبه الدليل فى تثليثه . والدليل دليل نفسه ! ولما كانت حقيقته ـ عليه السلام ـ تعطى الفردية الاولى لما هو مثلّث النشأة ، لذلك قال فى المحبة التى هى أصل الوجود : حُبِّب الىّ من دنياكم ثلاث ، لما فيه (أى أصل الوجود) من التثليث . ثم ذكر النساء والطيب ، وجُعلت قرة عينه فى الصلاة . فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة . وذلك ، لانّ المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينها ؛ ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربّه ، فان معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال ـ صلى الله عليه وسلم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

(١٥٢) فان شئت ، قلت بمنع المعرفة فى هذا الخبر ، والعجز عن الوصول اليه ، فانه سائغ . وان شئت ، قلت بثبوت المعرفة . فالاول : أن تعرف أن نفسك لا تعرفها ، فلا تعرف ربّك . والثانى : أن تعرفها ، فتعرف ربّك . ـ فكان محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أوضح دليل على ربّه . فان كلّ جزء من العالم دليل على أصله الذى هو ربّه . فافهمْ . »

(١٥٣) وأما كلامه ـ قُدِّس سره ـ فى « الفص الصالحى » الدال على ذلك فهو قوله : « اعلمْ ـ وفقك الله ـ أن الامر مبنى فى نفسه على **الفردية** ،

ولها التثليث . فهى من الثلاثة فصاعدا . وعن هذه الحضرة الآلهية وج العالم ، فقال تعالى : « انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له : كن فيكون . » فهذه ذات ذات ارادة وقول . فلو لا هذه الذات وارادتها ـ وه نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ؛ ثم لو لا قوله ، عند هذا التو « كن ! » لذلك الشىء ، ما كان ذلك الشىء » .

(١٥٤) « ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً فى ذلك الشىء ؛ وبها ، م جهته ، صح تكوينه واتصافه بالوجود . وهى (أى الفردية الثلاثية فى الشىء) شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكوّنه بالايجاد . فتقابلت ثلاثة بثلاثة (يعن ثلاثية الموجِد بثلاثية الموجَد) : ذاته (أعنى ذات الشىء الموجَد) الثاب فى حال عدمها فى موازنة ذات موجدها ؛ وسماعه فى موازنة ارادة موجِده وقبوله بالامتثال لما أُمر به من التكوين فى موازنة قوله : كن ! فكان هو فنُسب التكوين اليه . فلولا أنه فى قوته (أى الشىء) التكوين من نفس عند هذا القول ، لما تكوّن . فما أوجد هذا الشىء ، بعد أن لم يكن عند الامر بالتكوين ، الا نفسه . فأثبت الحقّ تعالى أن التكوين للشىء نفس لا للحقّ ، والذى للحقّ فيه أمْرُه خاصةً .

(١٥٥) وكذلك أخبر تعالى عن نفسه فى قوله : « انما أمرنا لشى اذا أردناه أن تقول له : كن ! فيكون . » فنسب تعالى التكوين لنفس الشىء عن أمر الله ، وهو الصادق فى قوله . ـ وهذا هو المعقول فى نفس الأمر ، كما يقول الآمر ، الذى يُخاف فلا يُعْصى ، لعبده : قُمْ ! فيقو العبد امتثالاً لامر سيّده . فليس للسيّد ، فى قيام هذا العبد ، سوى أمر له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيّد . ـ فقام أصل التكوين على التثليث أى من الثلاثة ، من الجانبين : من جانب الحقّ ومن جانب الخلق » . وكذلك الى آخره ، لانّ هذا « الفص » كله مبنى على ذلك.

(١٥٦) والمراد من نقله ونقل المتقدم عليه ، اثباتُ أن الوجو

مبنى على التثليث ؛ وأن الاصل فيه (أى أصل الوجود) الذى هو نبينا محمّد ــ صلى الله عليه وسلم ــ لقوله : « لولاك » ، مبنى عليه ، أى مترتب على ترتيبه ، كما سبق ذكره و هذا دليل واضح ، بل من أعظم الدلائل على فضيلته وشرفه على الكل . وهذا هو المراد من هذه الابحاث .

(١٥٧) وان قلت : ان فضيلة نبينا ــ عليه السلام ــ أشهر وأبين من أن تحتاج الى هذا التطويل ، خصوصاً عند المسلمين ، قلنا : فضيلة النبى وان كانت كذلك ، لكن ليس كلّ يعرف كلّ فضيلة له ، ولا أنت ! فحيث فضيلته صارت متنوعة ، بل غير متناهية ، فكل أحد يقول فيها على قدر استعداده لها واحاطته بها . وما أظن أن أحداً سبقنا فى اظهار أمثال هذه الفضائل الغريبة اللطيفة الا الشيخ الاعظم . وغرضنا من نقل كلامه ــ قدّس سره ــ كان هذا ، فانه أيضاً كلام غريب ما سبقه به أحد . وعند التحقيق ، ليس بيننا وبين الشيخ تفاوت ، فان المراد من الكلامين أو الصورتين واحد ، كما قيل :

عباراتنا شتّى وحسنك واحد   وكلّ الى الجمال يشير

(١٥٨) واذا عرفت أنه ليس فى الموجودات الخارجية العينية أفضل منه ــ عليه السلام ــ ولا أشرف ، كما أنه لم يكن فى المعلومات العلمية الغيبية أفضل منه ولا أشرف ، فلنشرع فى الأبحاث المقصودة من هذه المقدمات ، المحتوية على هذه الفضائل العظيمة [١٢ ب] الجمة ؛ وهى الابحاث المتعلقة به ــ عليه السلام ــ وبالكتابين المنسوبين اليه ، من القرآن والفصوص . وهو هذا . وبالله التوفيق . وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل .

البحث الثالث

في فضيلة الكتابين : النازل عليه الذى هو القرآن والصادر عنه الذى هو الفصوص المتعلقين بفضيلته التى هى المقصودة بالذات من مجموع هذه الكلمات

(١٥٩) اعلم أنّ هذا النبى الذى سبقت فضيلته وشرفه من أول القاعدة الى هذا المكان ، بل من أول الكتاب الى هذا المقام ، (حيث) جعله الله تعالى مظهر ذاته الجامعة للكمالات كلها ، وجعله مبدأ الوجود ومنتهاه ومنبع النبوة ومعدن الرسالة وخاتمها ومصدر الدائرة الوجودية ومتممها ، وجعله أشرف الموجودات العلوية والسفلية ، وأعظم أنواعها و أشخاصها ، وجعله عديم المثل والنظير من بينها صورة ومعنى ، ـ وجب في حكمته تعالى البالغة ، وقوانينه الكلية بحكم علمه السابق به وبحقيقته الجامعة الكلية ، أن يكون الكتاب النازل عليه من عنده كذلك : أعنى عديم المثل والنظير من بين الكتب الآلهية والصحف السماوية .

(١٦٠) والحال أنه (أى القرآن) كذلك (أعنى عديم المثل والنظير). لانّه لولم يكن كذلك ، لم يكن يقول الحق تعالى في حقه : « قل : لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » ، لانّ هذا دليل على أنه عديم المثل والنظير في الكتب المنزلة السماوية المتقدمة السابقة ، بل في الكتب الغير المنزلة اللاحقة به من حيث الامكان ، على تقدير التسليم به وأن لم يمكن ذلك ، كما أن صاحبه كذلك : أى هو الذى لا يمكن مثله في الموجودات المتقدمة السابقة ، والموجودات المتأخرة اللاحقة ، لانّ هذا غير ممكن ، لانّه شخص انحصر نوعه في شخصه ، واستحال مثله في الممكنات أزلاً وأبداً . فيكون كتابه حينئذ كذلك .

(١٦١) و ذلك ، لانّ الاتيان بمثل القرآن يحتاج الى الاتصاف بمقام محمّد ورتبته وعلومه و أخلاقه وجميع فضائله من جميع الوجوه ، وهذا محال ، لما ثبت عقلاً ونقلاً وكشفاً بأنّه لا يمكن الاتصاف بمقامه ومرتبته وعلومه وأخلاقه على ما هى عليه الا في بعض الصور ، لانّه أقدم المعلومات الآلهية الكلية الذاتية ، وأعظمها وأكملها حقيقةً وماهيةً ، وأشرف الموجودات الممكنة وأعلاها مقاماً و مرتبةً ، بل هو علّة الكلّ ، ومادّة الجميع ، والمقصود بالذات من المجموع ، كما سبق ذكره غير مرة ، ولقوله فيه : « لولاك لما خلقت الافلاك » . واذا لم يمكن الاتصاف بصفاته والتخلق بأخلاقه والقيام بمقاماته ومراتبه ، لم يمكن الاتيان بمثل كتابه ولا بمثل بعض كتابه أيضاً لقوله تعالى : « لا يأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا » ولقوله : « فأتوا بسورة من مثله . » الآية .

(١٦٢) ومعلوم أن اُمّته أعظم الاُمم وأشرفها ، وأن زمانه أعظم الازمنة وأكملها ؛ ومعلوم أنه قد تحدى العرب في زمانه به وما تمكنوا من الاتيان بمثله ولا بمثل بعضه ، والى الآن كذلك ، لأنه (أعنى القرآن) واقع على سبيل المعجزة الى يوم القيامة مع جميع الناس ، خصوصاً (مع) اليهود والنصارى والمجوس و غيرهم من أهل الملل والأديان .

(١٦٣) و ان قلت : يمكن هذا من حيث الامكان والفرض ، ـ قلنا : هذا غير ممكن ولا مفروض ، لانه من قبيل الممتنع بالغير . والفرض المحال لاينتج الا المحال ، لانّه يؤدى الى كذب الحق تعالى « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » . ثم (هذا الفرض يؤدى أيضاً) الى كذب النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ ثم الى كذب العقل الصحيح والكشف الصريح ، ثم الى التكرار والعبث في الوجود و جميع ذلك مستحيل ممتنع ، لا سيما العبث والتكرار ، لانه قد تقرر وتحققق عند الله تعالى وخاصته أنه ليس في الوجود عبث ولا تكرار ، كما قالوا في حقه ـ جل ذكره : « انه لا يتجلى في صورة مرتين ولا يتجلى في صورة

للاثنين » . وتصور المثل من جميع الوجوه يؤدى الى جميع ذلك ، فيكون مستحيلاً .

(١٦٤) وقوله تعالى بالنسبة الى ذاته : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » له ثلاثة وجوه ، منها على أن الكاف نفس الكلمة ؛ والثانى على أنها زائدة ؛ والثالث على أنها لا زائدة ولا نفس الكلمة ، بل هى جزء لها. فالاول والثانى معلوم مما سبق . وأما الاخير فهو الاشارة الى « مثله » من بعض الوجوه لا من كل الوجوه ، لانّ المثل من جميع الوجوه ـ واجباً كان أو ممكناً ـ مستحيل ، لانّه لا يكون في وجوده فائدة ، وكل ما لا يكون في وجوده فائدة يقع فى حيّز العبث والتكرار ، والعبث والتكرار على الله تعالى محال ، كما سبق ذكره . وأشار تعالى اليه فى قوله : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لا ترجعون ؟ » وقوله : « وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين . »

(١٦٥) فيستحيل أن يصدر منه تعالى فعل يكون فى حيّز العبث والتكرار، وذلك لانّ كل فائدة وفعل يحصل من واحد منهما يحصل من الآخر ، فيحصل الاستغناء عنه بالضرورة . أما فى الممكنات فظاهر ، لانّ كل ممكن مخصوص بفعل ، فاذا حصل ذلك الفعل منه حصل الاستغناء عن مثله ، فلا احتياج اليه . وأما فى الواجب فكما قالوا فى ابطال الالٓهين المثلين من كل الوجوه وهو قولهم : وجود الٓهين مثلين مستقلين متماثلين من جميع الوجوه مستحيلٌ ممتنع ، لانّ وجود أحدهما ، على هذا التقدير ، يقع فى حيّز العبث والاهمال، لان كل واحد منهما ، انْ كان كاملاً فى الٓهيته وربوبيته ، والافعال المخصوصة به ، والصفات اللازمة له ، من غير مشارك معه فى شيء من الاشياء ، فذلك يكفى فى ايجاد العالم وابقائه واعدامه ، وغير ذلك مما يتعلق به ؛ ويقع وجود ذلك الآخر عبثا ومهملا . وان لم يكن كاملاً فى ذلك كله ، فلا يستحق الالٓهية ، وليس الكلام فيه ولا معه .

(١٦٦) والى هذا (المعنى) أشار الحق تعالى فقال : « لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » اى لفسدتا» لاختلافهما فى الافعال ، واختلال نظام الوجود على ما ينبغى ، لانّ كل ذات منهما يقتضى فعلاً خاصاً بالضرورة . (هذا) على تقدير أنهما مستقلان بأنفسهما . وأما أذا كانا متشاركين ، وكل واحد منهما محتاج الى الآخر ، فذلك أفسد وأفسد ! لانّ الشركة من جميع الوجوه ظلمٌ فاحش ، لا سيما فى الالوهية والربوبية ، لقوله تعالى : « يا بنى لا تشرك بالله انّ الشرك لظلم عظيم . »

(١٦٧) نعم ! لو قلنا انّه تعالى واجب الوجود من جميع الوجوه ، وغيره ممكنُ الوجود من جميع الوجوه ، فلا يكون مثله شيئاً ، ـ جاز وصحّ . وهذا هو مراد العلماء من أهل الشريعة فى قولهم : الكاف زائدة . وأما اذا قلنا انّ له تعالى مثلاً فى الصفات والاخلاق والعلم والحكمة ، دون الذات ، على سبيل الاطلاق والمجاز ، جاز . فانّ الانسان المخلوق على صورته تعالى مثلُه من بعض الوجوه ، لقوله : « و علّم آدم الاسماء كلّها » ولقول النبى ـ صلى الله عليه وآله : « خلق الله تعالى آدم على صورته » ، وان لم يكن (الانسان) مثله تعالى فى البعض الآخر ، وهو الذات ، لانّها واجبة ، وذات الانسان وان كانت واجبة لكن بالغير لا بالذات . ومن هذا قال العارف : « انّ الكاف نفس الكلمة بوجهٍ لا زائدة ، وان كانت بوجهٍ آخر زائدةً » ، لأنّ الزيادة فى القرآن عندهم مستحيلة على الاطلاق ، لفظاً كانت أو معنىً أو كلمةً أو آيةً أو شدةً أو نقطةً .

(١٦٨) هذا فى الواجب . وأما فى الممكن فالمثل من جميع الوجوه أيضاً مستحيل ، لانّه ليس فيه فائدة ، كما سبق ، بل يقع فى حيّز العبث والتكرار والمحال . وقد شهد بصحّته النقلُ ثم العقل ثم الكشف . ومنه قيل :

وفى كل شىءٍ له آية تدلّ على أنّه واحد

لانّ الضمير في « أنّه » عند البعض عائد الى ذلك « الشيء » ، وعند البعض الى الله تعالى . وكلاهما صحيح . والمراد أن كل شيء في نفسه واحد بنفس وحدته الذاتية ، ووحدته دالة على وحدة موجده وصانعه ، لانّ كل واحد واحد من الاشياء ، اذا كان واحداً بنفسه يكون الكل واحداً في نفسه . وهذه « الآية » هي الدالة على وحدته ووحدة كلّ واحد من الاشياء لانّ قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » دالّ على وحدته الذاتية وانفراده الوجودي ؛ وقوله : « وهو السميع البصير » دالّ على وحدته الاسمائية بوجهٍ وعلى كثرته بوجهٍ ، كما اشار اليه الشيخ (ابن العربي) وقال : « ليس كمثله شيء : تنزيه في عين التشبيه وتشبيه في عين التنزيه ؛ وقوله : وهو السميع البصير : تشبيه في عين التنزيه و تنزيه في عين التشبيه » . و ذلك لانّ الالف واللام فيه للحصر والتعيين . وقد أشرنا الى ذلك في أكثر كتبنا ، لا سيَّما في « التأويلات » .

(١٦٩) و من هذا قال العارف : « أحد بالذات ، كلّ بالاسماء » . وقال : « ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته و أفعاله : فالكلّ هو وبه ومنه واليه » . وقال الشاعر :

كلّ شيء فيه معنى كل شيّ فتفطّن واصرفِ الذهنَ اليّ
كثرةً لا تتناهى عدداً قد طوتها وحدةُ الواحد طيّ

(١٧٠) وان قلنا انّ « الآية » التي « في كل شيء » ، الدالّة على وحدته ، هي الامكان الذاتي ، جاز ، لانّا اذا نظرنا الى الواجب والممكن ، لم نجد فرقاً بينهما الا بالوجوب والامكان اللذين لهما بالذات ، الغير المنفكين عنهما ؛ وكل واحد منهما صار واحداً بنفسه امّا بالوجوب وامّا بالامكان . فلايكون هذا مثل هذا ، ولا ذاك مثل الآخر ؛ فيكون كل واحد منهما واحداً بذاته وعديم المثل في وجوده . وهذا هو المطلوب . وهذا الوجه قد يتضمن الوجوه الثلاثة بالنسبة الى « الكاف » . فانّه الاقسام ثلاثة : الاول أنه ليس له مثلٌ

من جميع الوجوه ، والثانى أنّ له مثلاً من بعض الوجوه ، والثالث أنّه ليس له مثلٌ لا من جميع الوجوه ولا من بعض الوجوه . وليس هناك قسم آخر بحكم العقل .

(١٧١) وأما بوجه آخر فكما سبق غير مرة ، ونقول أيضاً على طريق المعقول ، وهو قولهم : ولقائل أن يقول : لا نسلّم زيادة « الكاف » فى قوله تعالى : « ليس كمثله » ولا يلزم من ذلك اثبات مثله تعالى من وجوه . منها ما تقرر أنّ المراد بالمثل عند التحقيق ، هو الذات لا غير ، أى ليس كذاته ذاتٌ أو شىء ، كما يقال فى العرف : ليس مثلى يفعل ذلك ، مريداً نفسه . ـ ومنها أنها سالبة ، والسالبة صدقها غير مشروط بوجود الموضوع ، فانه يصحّ أن يقال : زيد لا يكتب ، مع كونه معدوماً . فجاز نفى المثلية عن مثله تعالى مع كونه معدوما . ـ ومنها أنها من قبيل نفى الشىء بنفى لازمه ، كما يقال : ليس بها ضبٌّ منحجر ، والمراد نفى الضّب مطلقاً ، لا نفى ضبّ منحجر ؛ وانما نفى المطلق [١٣ ب] بنفى انحجار اللازم له . كذلك الآية : فان ِمثل ِمثله تعالى من لوازم مثله ، فاذا انتفى اللازم بالمنطوق انتفى الملزوم أيضاً . وانما قلنا ذلك لانّ الله تعالى لوكان له مثل ، لكان كلّ واحد منهما مثل مثله ضرورةً ، لكون المثلية أمراً اضافياً يتصف بها المضافان ، فاذا انتفت مثلية المثل انتفت المثلية مطلقاً . فافهم ! فانه دقيق لطيف .

(١٧٢) هذا مضى . ـ وبوجه آخر : وهو أنه يجب عقلاً أن تقع أفعال الله تعالى موقعها لأنّه عادل ، حكيم ، عليم ، جواد ، كريم . فلو وقع فعله فى غير موقعه ، لكان من قبيل الظلم والسفه ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ! ـ لانّ الظلم عبارة عن وضع الشىء فى غير موضعه ، كما أن العدل الذى هو بازائه عبارة عن وضع الشىء فى موضعه . فلو خلق الله تعالى لموجود من الموجودات مثلا من جميع الوجوه ، لكان متّصفاً بالظلم والسفه ، لانّه يكون من قبيل

العبث والتكرار ووضع الشيء فى غير موضعه ، ولا يجوز ذلك لقوله : « وما ربّك بظلام للعبيد . » و لقوله : «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟ » الآية . فلم يبق (المثل) الاّ من بعض الوجوه . ومن هذا ليس هناك موجود الا له مثل من بعض الوجوه . وأيضاً ، لو كان (المثل) من جميع الوجوه ، لكان يلزم أن يعرف زيد كلّ ما يعرفه عمرو ، وبالعكس ، وليس الامر كذلك ، لانّ الذّوات والحقائق مختلفة ، والعلوم والمعارف متفاوتة .

(١٧٣) وههنا نكتة لا يعرفها الا الخواصّ ، وهى أنه (يوجد) فرق بين المثل والمثال . فالمثال يوجد من كلّ الوجوه ، ولكن المثل من جميع الوجوه ما يوجد أصلاً ، كما سبق بيانه وامتناعه بالذات وبالغير . ـ ونكتة اُخرى أعظم منها : وهى أن اتيان مثله كما يمتنع على الغير من المخلوقات لعدم القدرة عليه بالذات وعدم استعداده الذاتى ، يمتنع (أيضاً) على الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ بحكم امتناع الغير الذى هو علمه وحكمته ، لا من حيث القدرة المطلقه الذاتية ، فانّه على كل شيء قدير . ـ وهذا أيضاً نصيب للخواصّ . وبا الله التوفيق !

(١٧٤) وعلى الجملة ثبت بهذه الوجوه المتنوعة والادلة االمختلفة أن مثل نبينا ـ صم ـ من جميع الوجوه غير ممكن ؛ وأن مثل كتابه النازل عليه الذى هو القرآن كذلك ، لانّه من مقامه ومرتبته . ومن هذا قلنا : لو أنزل الله تعالى هذا الكتاب على غيره مثلاً ، لكان من وضع الشيء فى غير موضعه ، لانّه لم يكن مستحقّاً له ، لقلّة استعداده وعدم القابلية ، بل عدم الامكان . ومن هذا وقع (النبى محمّد) عديم المثل والنظير ، ووجب على الله تعالى انزاله (أى القرآن) عليه لا على غيره ، بحكم المناسبة ورعاية العدل القويم والوضع المستقيم .

(١٧٥) و ان قلت : اذا لم يمكن أن يكون لشيء من الاشياء مثل من جميع الوجوه ، فأىّ شرف وفضيلة لله تعالى على غيره ولنبيه ولكتابه ؟

قلنا : أما بالنسبة الى الله تعالى، فهو عديم المثال من حيث الذات الواجبة ووجوبه الذاتى ، فانّه ليس لاحد آخر هذا الشرف والفضيلة ولا يمكن ، كما هو مقرر فى الاصول بالادلة العقلية والنقلية . وأما بالنسبة الى النبى - عليه السلام ــ فانّه عديم المثل والنظير من بين الممكنات المجعولة والغير المجعولة ، بحكم الجامعية والمجموعية لقوله : « أوتيت جوامع الكلم » و« بعثت لاتمّم مكارم الأخلاق » وبحكم ما سبق من فضائله وشرفه عقلاً ونقلاً .

(١٧٦) وأما بالنسبة الى الكتاب، فهو أيضاً عديم المثل والنظير، لأنّه من مقامه - عليه السلام - ومرتبته بحكم ما عرفت أنه لا يمكن أنّ أحداً يصل الى مكانه ومرتبته . واذا كان كذلك ، فلا يمكن الاتيان بمثل كتابه . ــ ووجه آخر ألطف من ذلك : وهو انه (أى القرآن) جامع لجميع الكتب السماوية والصحف المنزلة الربانية دون غيره من الكتب ، فيكون أفضل من الكل وأشرف المجموع ، لانّ الجامعية للاشياء أعظم من غير الجامعية لها . وأيضاً ، كتابه ــ عليه السلام ــ لولم يكن كذلك ، لم يكن الحق تعالى يصفه بتلك الصفة ، ويبالغ بهذه المبالغة فى قوله : « لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » ، لأنّه تعالى عالم به وبحقيقته وهويته وبمعانيه وفحاويه ، على ما هو عليه أزلاً وأبداً ؛ وبأن مثله من الخلق غير ممكن ، لان الخلق أيضاً من معلوماته الازلية ، وهو عالم باستعدادهم وحقائقهم ، محيط بماهياتهم وقابلياتهم . فلو عرف أن هذا ممكن لم يكن يبالغ في امتناعه الى هذه الغاية .

(١٧٧) واتصاق كلماته تعالى أيضاً بأنّها غير قابلة للنهاية ، دليل واضح على ذلك (أعنى على عدم الاتيان بمثل القرآن) وعلى عظمة قدره وجلالة مشأنه . وهو قوله . « ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله ، ان الله عزيز حكيم » ، لانّ كل أحد يعرف أنالمراد بهذه الكلمات ليست الكلمات الصورية المسطورة بين الدفّتين ، بلالكلمات المعنوية التى هىمعناها . فيكون تقديره : انّ معانى الكلمات القرآنية غيرمتناهية ،

والغير المتناهى لا . يتمكن من الاتيان [١٤ ألف] بمثله ، كما سبق ذكره . ـ وهذا يكفى في فضيلته وشرفه وأنه عديم المثل والنظير في الكتب الآلهية السماوية، كصاحبه ـ عليه السلام ـ الذى هو عديم المثل فى المخلوقات الكونية .

(١٧٨) وان كان المراد بالكلمات الكلمات الآفاقية والانفسية التى صار القرآن صورة اجمالها وتفصيلها ، جاز (هذا) . والكلمات الآفاقية بالاتفاق غير قابلة للنهاية ، كما سبقت الاشارة اليها ؛ فيكون القرآن كذلك . وقد بسطنا الكلام فى هذا فى « التأويلات » بسطاً لا مزيد عليه . وهذا بحث مفروغ منه عند أهل الله تعالى وخاصّته . ومن هذا ورد عن النبى ـ صم : « انّ من أراد علوم الاولين والآخرين فعليه بالقرآن » . و ورد عنه أيضاً : « انّ للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة أبطن » (وفى رواية) « الى سبعين بطناً » . (وفى اُخرى) « سبعين ألف بطن » . وورد عنه أيضاً : « ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم » . وورد عن أمير المؤمنين علىّ ـعم ـ أنه قال : « والله ! لو شئت لاوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم » . وأمثال ذلك كثيرة فى هذا الباب ، قد ذكرناها فى « التأويلات » ، فارجع اليها . ويكفى فيه الآية المذكورة والقاعدة المقررة عند أهل الله : ان كلّ ما كان النبى أعظم يكون كتابه أعظم ، فانّ قدر كتاب كل نبى يكون على قدر ذلك النبى . ونبينا ، بالاتفاق وبما تقدم فيه من العقل والنقل والكشف، أعظم من كل نبى ؛ فيكون كتابه كذلك .

(١٧٩) وبيان ذلك (على نحو) أبسط منه : وهو أنّ الكتب السماوية وان كانت كثيرة ، لكن لما كان أعظمها وأشرفها التوراة والانجيل ، فضّله عليهما بالتخصيص والتعيين فى قوله : « قل : فاتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه ان كنتم صادقين » ، ليعلم أنّه أفضل منهما ، لان الافضل من الافضل يكون افضل بالضرورة . ومعناه أنه تعالى يقول لنبيه ـ صم « قل لهؤلاء اليهود والنصارى ، على سبيل التحدى والتعارض : ائتوا بكتاب من عندالله يكون هو أهدى من التوراة

والانجيل ـ كالقرآن ـ حتى أتبعه ان كنتم صادقين فى دعواكم : نحن أبناء الله وأحبّاؤه » . وهذا الزام لهم واسكات بأنهم لا يتمكنون من الاتيان بمثله ، ولا من الاتيان بمثل بعض بعضه ! وتأكيده فيه يشهد بذلك أيضاً ، وهو قوله بعد الآية : « ولا يأتون بمثله ولوكان بعضهم لبعض ظهيراً » .

(١٨٠) وحيث كانت فضيلته ـ عم ـ ثابتة على كل نبى ورسول ، خصوصاً عليهما (أى على موسى وعيسى) ما كنا محتاجين الى إثبات فضيلة كتابه على كتابيهما ، لانّه أفضل منهما بالضرورة (جرياً) على القاعدة المقررة . لكن (أثبتنا فضيلة القرآن على غيره) تأكيداً لصحّة القول وتصحيحاً للدعوى . وليس له هذه الفضيلة العظيمة الجليلة الا لجامعيته ومجموعيته ، دون الكتب كلها ، كصاحبه ، فانّه ـ عم ـ أفضل من الكلّ واعظم من الكلّ . وقوله : « اُوتيت جوامع الكلم » مشاهد على ذلك ، كما سنشير اليه مبرهناً . وكذلك قوله : « آدم ومن دونه تحت لوائى » و « أنا سيّد ولد آدم ولا فخر » .

(١٨١) وتسمية القرآن بالقرآن لم يكن الا كذلك ، أى لجامعيته ، لانّ القرء هو الجمع لغةً واصطلاحاً . وذلك لانّ كل كتاب ينزل على نبى من الانبياء أو الرسل يجب أن يكون مناسباً لحاله ومقامه وموافقاً لحال قومه واُمّته ، كما قال تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه . » وصار مأموراً بتكليم الناس على قدر عقولهم . ومن هذا نزل كتاب نبينا ـ صم ـ مناسباً لمقامه ومرتبته ، وموافقاً لقومه وأمّته الى يوم القيامة ، لانّ مقامه ـ عم ـ الجمعية للطرفين ـ أى للظاهر والباطن ـ وجامعيته للمرتبتين ، أى الروحانية والجسمانية . وكذلك مقام اُمّته .

(١٨٢) لان الظاهر من العوام والجسمانيات ، منها ما يتعلّق بموسى ـ عم ـ وبمقامه ومراتبه ، كما هو معلوم لاهله . والباطن من العوالم والروحانيات منها مايتعلّق بعيسى ـ عم ـ وبمقامه ومرتبته . والجمع بينهما صورةً ومعنىً وظاهراً وباطناً ، يتعلّق بنبينا ـ صم ـ كالنقطة الوسطية الواقعة بين الطرفين

من الافراط والتفريط ، التى هن أعدل المقامات وأعظها . ومن هذا يُوصَف نوره الذى هو مظهره بأنّه « لا شرقية ولا غربية » . وتوصف اُمّته بأنها « خير اُمّة اُخرجت للناس » لقوله : « وكذلك جعلناكم اُمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » .

(١٨٣) وبيانه مرةً اُخرى على سبيل البسط : هو أن التوراة قد أنزلها الله تعالى على موسى ـ عم ـ مشحونة بتكميل عالم الظواهر من الجسمانيات والمحسوسات مع تكميل بعض البواطن ، كما عرف ذلك من مضمونها ،وشهد به أهلها . وأنزل الانجيل على عيسى ـ عم ـ مشحوناً بتكميل عالم البواطن من الروحانيات والمجرّدات مع تكميل بعض الظواهر من الجسمانيات ، كما عرف ذلك من مضمونه وشهد به أهله . وانزل القرآن ـ شرّفة الله ـ على محمد ـ صم ـ جامعاً لتكميل العالمين معاً ، حاوياً لترتيب الصورتين كذلك ، كما عرفت من مضمونه وشهد به أهله [١٤ ب] . ولا بد أن يكون الجامع للاشياء كلّها والحاوى للطرفين أعظم من الذى لا يكون كذلك .

(١٨٤) ومن هذا صارت قبلة موسى جهة المغرب الذى هو موضع اُفول الشمس الصورية ، كما أن عالم الاجسام الذى هو المغرب الحقيقى ، صار موضع اُفول الشمس المعنوية الحقيقية . وقبلة عيسى جهة المشرق الذى هو موضع طلوع الشمس الصورية ، كما أن عالم الارواح الذى هو المشرق الحقيقى ، صار موضع طلوع الشمس المعنوية الحقيقية . وقبلة محمد جهة الوسط التى هى النقطة الوسطية الاعتدالية وموضع استواء الشمس الصورية ، كما ان عالم الانسان هو الجامع بين العالمين ، والنقطة الحقيقية الاعتدالية لاستواء الشمس المعنوية الحقيقية ، لانّ ظهور الحق تعالى الذى هو الشمس الحقيقية والنور الكلى الاعظمى ، ليس الا فى الانسان الكامل المعبر عنه بالخليفة والنبى والرسول والولى والامام وغير ذلك ، كما قال هو بنفسه : « لا يسعنى أرضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن » . وقال ـ صم ـ « خلق الله تعالى

آدمعلى صورته » ، وقوله تعالى : « الله نورالسماوات والارض» الى قوله : « لا شرقية ولا غربية » يدل على ذلك ، لانّه اشارة الى نوره الظاهر فى الانسان الكبير أو الصغير ، من حيث الجامعية بين عالم الارواح وعالم الاجسام ، اللذين هما جهتا أفول الشمس الحقيقية وطلوعها .

(١٨٥) والى هذا أشار الشيخ أيضاً فى أول فصّه فقال : « لما شاء الحق تعالى من حيث أسماؤه الحسنى ، التى لا يبلغها الاحصاء ، أن يرى أعيانها فى كون جامع ، يحصر الامر لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سرّه اليه » . والكل اشارة الى الانسان الكامل كما بيناه ونبينه ـ ان شاء الله تعالى . وقال الله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر . » وهذا اشارة الى ترك قبلتيهما ، المعبّرعنهما بالمشرق والمغرب ، والتوجه الى القبلة التى هى الوسط من بينهما ، كما قال ـ صم : « قبلتى ما بين المشرق والمغرب » . وهذا اشارة الى ما قلناه ، بأن مقامه ومرتبته النقطة الوسطية الاعتدالية ؛ وكذلك مقام اُمّته المشار اليه فى قوله السابق : « وكذلك جعلناكم اُمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس . » الآية .

(١٨٦) وكأنّ هذه المراتب وقعت بازاء الشريعة والطريقة والحقيقة ،كما قال ـ صم : « الشريعة أقوالى والطريقة أفعالى والحقيقة أحوالى » الحديث . وبناءً على هذا ، يكون موسى ـ عم ـ واُمّته فى مقام « الاقوال » و «الشريعة» التى هى ظاهر الامر الالٓهى . وعيسى وأمّته فى مقام « الافعال » و « الطريقة » التى هى باطن الامر الالٓهى . ومحمّد واُمّته فىمقام « الاحوال » و « الحقيقة » التى هى باطن باطن الامر الالٓهى . وكذلك التوراة والانجيل والقرآن وقد سبق تحقيق هذه التثليثات المنطبقة على هذه التثليثات .

(١٨٧) فالفقهاء المشهورون باقامّة الشريعة وظواهرها ، صاروا مشبهين بموسى ـ عم ـ واُمّته الحقّةِ له ، لانهم (أعنى الفقهاء) هم القائمون بمرتبة

الافعال الظاهرة ، وهو مقام اظهار أركان الشرع للعوامّ بالقول فقط مع بعض أسرار البواطن ، كما كان موسى ـ عم ـ والحكماء الاسلاميون القائمون باقامة الطريقة ومراتبها ، صاروا مشبهين بعيسى ـ عم ـ وأمّته الحقة له ، لانهم القائمون بمرتبة الافعال الباطنة ، وهو مقام اظهار أركان الشرع للخواصّ بالفعل فقط مع بعض أحكام الظواهر كما كان عيسى ـ عم . والعارفون المحقّقون القائمون باقامة الحقيقة ومراتبها ، صاروا مشبهين بمحمد ـ صم ـ وأُمّته الحقة له ، لانهم القائمون بمرتبة الاحوال الباطنة للبواطن ، وهو مقام اظهار الشرع لخاصّة الخواصّ بالحقيقة ، أعنى على ما هو عليه الامر فى نفسه ، مراعين للطرفين ، حاوين للمرتبتين ، كما كان محمّد ـ صم ـ لقوله : « اُوتيت جوامع الكلم » و « بُعثت لاُتمّم مكارم الاخلاق » .

(١٨٨) و الى هذا أشار أمير المؤمنين ـ عم ـ فى قوله : « الشريعة نهر والحقيقة بحر . فالفقهاء حول النهر يطوفون ، والحكماء فى البحر على الدر يغوصون ، والعارفون على سفن النجاة يسيرون » . وهذا البحث يتعلّق ببحث الشريعة والطريقة والحقيقة الآتى تحقيقه ، لا بهذا المقام . والغرض منه ومن الابحاث المتقدّمة ، أن القرآن جامع لجميع الكتب الآلهية ، وعديم المثل والنظيرفيها ، كما أن النبى ـ صم ـ جامع لجميع مراتب الانبياء والاولياء ، وعديم المثل والنظير فيها ، وعديم المثل والنظير من بين المخلوقات والموجودات بأسرها . واذا تقرر هذا وتحقق ، وجب الشروع فى تحقيق الكتاب الصادر عنه الذى هو الفصوص ، دون القران الذى كان نازلاً عليه ، كما شرطناه فى أول البحث ، فنقول :

(١٨٩) اعلم أنّ بعض الناس ، من المحجوبين عن الله تعالى وعن أسراره المكنونة فى الانبياء والاولياء ، قد ظنّوا أنّ هذه الصورة التى جرت بين النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ والشيخ ـ قدّس الله سرّه ـ لم تكن واقعة ولا صحيحة فى نفس الأمر ، بل كانت كذباً وافتراءً على النبىّ ، كما ظنّ بعض الكفّار هذا

المعنى فى القرآن بعينه ونسبوه الى [١٥ ألف] السحر والشعر والافتراء والكذب ، لقوله تعالى فيهم : « ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بأيديهم ، لقال الذين كفروا ان هذا لسحر مبين » . ولقوله تعالى : « وان يروا كلّ آية لايؤمنوا بها حتّى اذا جاءوك يجادلونك ، يقول الذين كفروا : ان هذا الا أساطير الاولين . » وقد رسخت هذه الصورة فى قلوبهم وتمكنت هذه الظنون فى صدورهم . وما قام أحد من العارفين بدفعها ورفعها من عندهم وازالتها وقلعها من أنفسهم ، حتى مكننى الله تعالى من رفعها ودفعها واقامة الحجة على صاحبها عقلاً ونقلاً وكشفاً ، وقمتُ بصدد الجواب عنها والزام الخصم بها ، وهو هذا . وبالله التوفيق والعصمة !

(١٩٠) فنقول : يجب عليك أن تعرف أنّ الله تعالى كما كان واجباً عليه انزال القرآن على نبيّه ـ صلّى الله عليه وآله ـ بحكم علمه السابق به والعدل اللازم له ، وظهوره ـ عليه السلام ـ بصورته التى هى أعظم المظاهر وأدلّها وأقدمها ، وجعله ـ عليه السلام ـ خليفة له تعالى فى العالمين الروحانى والجسمانى ، وبل علتهما ومادّتهما ، ومستحقّاً للفضائل التى سبق ذكرها مجملاً ومفصلاً ، كان واجباً عليه عقلاً بحكم العلم الازلى القديم به وباستعداده وقابليته ، وبمقتضى عدله اللازم لذاته المقدّسة أن يأمره بابراز كتاب صادر من نفسه خاصة ، الذى هو الفصوص ، ويأمره بايصاله الى شخص يستحقّه بذاته وحقيقته ، واستعداده وقابليته ؛ فأعطاه النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ للشيخ المذكور ـ ق ـ وأمره أن يوصله الى أربابه ومستحقّيه من أهله .

(١٩١) وهذا راجع الى اطلاع الله تعالى واطلاع نبيّه ـ عليه السلام ـ على استعداد الشيخ واستحقاقه بعلمه الازلى السابق له ، ولنبيه بافاضته عليه ، لأنّه لو لم يكن كذلك ، لكان يلزم من الله تعالى ومن نبيه ـ صلى الله عليه وآله ـ وضع الشيء فى غير موضعه ، المنسوب الى الجهل والظلم والسفه ، لأنّ النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ بحكم قوله : « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى

يوحى » ما يفعل شيئاً الا بأمره تعالى واشارته . واذا كان كذلك، فلا يصدر من النبى أصلاً شيء الا كما ينبغى ويقع موقعه، لئلا يتصف بالظلم والجهل المنتفيين عنه بالعقل والنقل. وأيضاً لو كان الحق تعالى عالماً، والنبى ـ صلى الله عليه وآله ـ كذلك بأن هناك أحداً غير الشيخ مستحقاً لهذا الكتاب، لوجب عليهما ايصاله اليه حتى لا يقع منهما المفاسد المذكورة، من وضع الشيء فى غير موضعه. وحيث ما أوصلا الا اليه، عرفنا أنّ غيره لم يكن يستحقه.

(١٩٢) وان قلت: انّ هذا يدلّ على أنه من زمان نبينا ـ صلى الله عليه وآله ـ الى يومنا هذا لم يكن أحد آخر يستحق هذا الكتاب دون الشيخ، والحال ليس كذلك، فانّ الخلفاء الأربعة والصحابة الكبار كلّهم كانوا أعظم منه باتفاق المسلمين وعلمائهم، بطبقات كثيرة ومراتب متعددة، قلنا: سؤالك واقع وكلامك موجّه، لكن عرفت شيئاً وغابت عنك أشياء! وهو ان تعرف أنّ الأنبياء والاولياء وأرباب الاصول الكلية والقواعد الجملية، قاعدةٌ مطردة وضابطة مقررة، بأنّ كل كتاب ينزل على نبى من الانبياء أو يصل الى ولىّ من الاولياء ـ نوماً كان أو يقظة، ظاهراً كان أو باطناً، ـ يجب أن يكون مطابقاً لحاله ومقامه، موافقاً لأمّته وأهل زمانه، والا لا يجوز انزاله عليهم ولا ايصاله اليهم، ويقع ذلك الفعل مهملاً وعبثاً: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً! وقد سبق الايماء الى هذا وقام البرهان عليه، واليه الاشارة بقوله تعالى أيضاً: « لكل اجلٍ كتاب ».

(١٩٣) فتوصيل هذا الكتاب (فصوص الحكم) اليه (الشيخ الحاتمى) من النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ كان (من) هذا (القبيل) أعنى رعاية الزمان والمكان والاخوان، بالنسبة اليه و(الى) أهل زمانه . وهذا معنى قوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وقول النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ: «كلم الناس على قدر عقولهم » . ومثال ذلك مثال الطبيب الصورى، المبعوث الى المرضى الصوريين. فان الطبيب ان لم يكن عالماً بأمراضهم، عارفاً بعلاجهم، لا يجوز بعثه اليهم، لانه من جهله وقلة معرفته بهم، يأمرهم بشيء يكون

موجب هلاكهم ، وزيادة مرضهم . فكذلك الطبيب المعنوى الذى يبعثه الحكيم الكامل الى المرضى المعنويين : يجب أن يكون عالماً بأمراضهم ، عارفاً بعلاجهم ، والا لا يجوز بعثه اليهم ، فانه من جهله وقلة معرفته بهم ، يأمرهم بشىء يفسد دينهم ، ويذهب بدنياهم ، ويصيروا به كما قال تعالى في كتابه : « خسروا الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ، »

(١٩٤) ووجه آخر : وهو أن المريض اذا كان في أول مرضه ، ويحتاج الى المشروب الدافع للاخلاط الردية ، لو أعطى له الغذاء الموجب لزيادة المرض ، لهلك وقتل . فيجب على الطبيب تشخيص المريض أولاً ، ثم ترتيب المشروب ثانيا ، ليستعد للغذاء الذى يليق بالاصحاء . فحيث كان زمان الشيخ (ابن العربى) أول ظهور سرّ الولاية ، وابتداء انكشاف سرّ الربوبية ، كما حكم به العقل والنقل ، وكان لهذه الامّة استعداد أخذ تلك الاسرار ، صار (الشيخ) هو بنفسه ، دون غيره ، مستحقاً لهذا الكتاب (يعنى فصوص الحكم) ، بحكم المناسبة بينه وبين معانيه ، وبل بين صاحبه الذى أمره بأخذه ـ صم . ومن زمان النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ الى هذا الزمان ، لوكان أحد يستحق هذا الكتاب ، لكان واجباً على الله تعالى أن يأمر نبيه باعطائه لذلك الشخص ؛ وحيث ما أعطى النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ الا للشيخ ، عرفنا أنه لم يكن أحد غيره يستحقه [١٥ ب] ، والا كان يلزم من الله تعالى ومن نبيه الاخلال بالواجب ، وترك الاولى والاصلح ، وهذا غير جائز عقلاً .

(١٩٥) وأمثال هذه الاعتراضات الغير الموجهة ، قد يمكن في الكتاب القرآنى ، وأنه لمَ نزل على النبى وما نزل على غيره ؟ ولم نزل في زمانه ، وما نزل في زمان غيره ؟ وقد يمكن (أمثال هذه الاعتراضات أيضاً) فى النبى ـ صلى الله عليه وآله ـ أنه ما ظهر فى زمان آدم وزمان ابراهيم . وكذلك يمكن فى القرآن النازل عليه ؛ وكذلك فى كل نبى من الانبياء ، ورسول من الرسل ، وكل كتاب نزل عليهم . وكل أحد يعرف أن هذه الاعتراضات غير

موجهة، لانّ ظهور النبى ونزول كتابه، يتعلق بعلم الله تعالى به، وبحقيقته واستعداده وقابليته، أزلاً وأبداً؛ وكذلك (يتعلق بـ) زمانه وأهل زمانه من الاخوان والاصحاب والامّة وغير الامّة؛ وخلاف علم الله تعالى بشىء من الاشياء محالٌ؛ فمحال أن يقع شىء فى الوجود خلاف ما كان عالماً به.

(١٩٦) ومن هنا قلنا: انّ العلم تابع للمعلوم فى هذه الصورة، وان كان المعلوم تابعاً له فى صورة اخرى. وهذه مسألة معتبرة عند خواصّ أهل الله وعلمائه. فالحقّ تعالى لوكان عالماً بنزوله فى زمان من الازمنة غير الذى نزل به، لكان أنزله فى ذلك الزمان. وبعد الوقوع والنزول، هذا الفرض محالٌ فى محال! ومثل هذا الفرض لا يحصل الا من جاهل بالامور الالٓهية والاسرار الربانية. ومعلوم أنّ علم الله بالاشياء غير قابل للتغيير والتبديل، كما قال: «وتمت كلمات ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم.» وقال: «وكان ذلك فى الكتاب مسطوراً». وقال: «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون». فالمعلوم لا يقع الا بمقتضى علمه السابق، وحكمه اللاحق. فافهمه جداً، فانه دقيق.

(١٩٧) وكذلك يمكن مثل هذا الاعتراض أيضاً على المهدى ـ عليه السلام ـ الذى هو ولده المعصوم، وظهوره موقوف على آخرالزمان، ـ بأنّه (لِمَ) لم يظهر الآن؟ ولِمَ صار ظهوره موقوفاً على زمان مخصوص؟ وكذلك نزول عيسى ـ عليه السلام ـ في زمانه دون غيره؟ وحضور الخضر وإلياس وغيرهما من الانبياء والاولياء عنده، كما أخبر الشيخ فى «الفتوحات»، وذكر (ذلك) أكثر المشايخ. وبهذا أخبر النبى ـ صم ـ فى قوله: «لولم يبق في الدنيا الا يوم واحد الطوّل الله تعالى ذلك اليوم ليخرج رجل من وُلدى، اسمه اسمى، وكنيته كنيتى، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً».

(١٩٨) ومعلوم أن هذا الاعتراض غير موجه، لانّ ظهوره وخروجه

معلوم فى علم الله تعالى ، ثابت فى اللوح المحفوظ عنده ، كما قال : « يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أُم الكتاب » . وقال : « ولا رطبٍ ولا يابسٍ الا فى كتاب مبين » . ومعلوماته لا تظهر الا فى وقتها المعيّن لها ، كما قال : « وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » . وقال : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » . واذا تقرر أن أفعال الله تعالى لا تقع الا على الوجه الذى ينبغى ، ولا يتعلّق علمه بشىء الا على ما يكون ذلك الشىء عليه ، ليطابق العلم بالمعلوم، فلنرجع الى الغرض ، ونقول :

(١٩٩) فمثل هذا الكتاب ، المشتمل على أعظم أسرار أنبياء الله تعالى، وعلوم أشرف رسله وأوليائه وخواصّه ، لا يجوز صدوره الا من مثل هذا النبى الكامل المكمّل ، المطلع على علوم الاولين والآخرين ، لانّه (أى هذا الكتاب المذكور) لوكان (صدوره) من غيره (أى من غير هذا النبى الكامل المكمّل) لكان وضعاً (للشىء) فى غير موضعه ، كالقرآن . أعنى كما أن القرآن لم يكن يجوز أن ينزل على غيره ـ كما سبق تقريره ـ من حيث الاستعداد والاستحقاق والعلم الازلى به ، فكذلك صدور هذا الكتاب الموسوم بالفصوص ، فانه لا يجوز أن يصدر عن غيره ، بحكم الاستعداد والاستحقاق والعلم السابق به ، لانّ العلوم التى هو مشتمل عليها ، والمعارف التى هو مشحون بها ، لا يمكن ظهورها الا منه ومن معدنه ومشربه . وحيث انّ مدة حياته ـ عم ـ لم يكن مأموراً باظهارها وافشائها ـ وبعد وفاته ـ الى زمان الشيخ (الحاتمى) ، فكذلك وجب اظهارها وافشاؤها له ، ولاهلها الذين هم خواصّ اُمّته ، وخلاصة عباد الله المخلصين .

(٢٠٠) وأمثال هذه الصورة تقع فى البرزخ المبدئى والخيال المطلق ، كما ذكره الشيخ فى « فتوحاته » ، وغيره من المشايخ فى كتبهم . والبرزخ

المذكور عنده ، أوسع الحضرات الآلهية وجوداً . و (هو) مجمع البحرين : بحر المعاني وبحر المحسوسات . فالمحسوس لا يكون معنى ، والمعنى لا يكون محسوساً . وحضرة الخيال المعبّر (عنها) بمجمع البحرين ، هي تجسّد المعاني وتلطف المحسوس . وقد ذكر الشيخ أيضاً أن من الانبياء والرسل « ما بقى أحد الا رأيته في عالم البرزخ معاينة ، واستفدتُ منهم علوماً ومعارف » . وقد أشار الى عجائب ذلك العالم وما فيه ، بأشياء تحير العقول عن ادراكها . وبناءً على هذا ، يمكن تعليم النبى له فى تلك العوالم ، واعطاء كتابه له صورة ومعني ، كما أشار اليه الشراح ، ونشير اليه نحن أيضاً عند الشرح ، فى شرح « نومه وأخذ كتابه » .

(٢٠١) وكلام الشيخ (الحاتمى) فى هذا (الموضوع) فى المجلد الاول من « الفتوحات » وهو ما قال : « اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين ، لا يكون متطرفاً أبداً ، كالخط الفاصل بين الظل والشمس ، لقوله تعالى : « مزج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » [١٦ ألف] أى لا يختلط أحدهما بالآخر ، وأن عجز الحسّ عن الفصل بينهما ؛ والعقل يقضى أن بينهما حاجزاً يفصل بينهما ؛ فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ . فان أُدرك بالحسّ ، فهو أحد الامرين ، ما هو بالبرزخ . وكل أمرين يفتقران ـ اذا تجاوزا ـ الى برزخ ليس هو عين أحدهما ، وفيه قوة كل واحد منهما » .

(٢٠٢) « ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم ، وبين معدوم وموجود ، وبين منفيّ ومثبت ، وبين معقول وغير معقول ، سُمى برزخاً اصطلاحاً ، وهو معقول فى نفسه ، وليس الا الخيال . فانك اذا أدركته ، وكنت عاقلاً (ذلك) ، تعلم أنّك أدركت شيئاً وجوديّاً ، بانّك وقع بصرك عليه ، وتعلمه قطعاً ، بدليل أنه ما ثمّ شيء رأساً وأصلا . فما هو الذى أثبت له شيئية وجودية ، ونفيتها عنه فى حال اثباتك اياها ؟

(٢٠٣) « فالخيال لا موجود ولا معدوم ، ولا معلوم ولا مجهول ، ولا منفى

لا مثبت : كما يدرك الانسان صورته فى المرآة ، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته جه ، لما يرى فيها من الدقة اذا كان جرم المرآة صغيراً ، ويعلم أن صورته كبر من التى رأى بما لا يتقارب . واذا كان جرم المرآة كبيراً ، فيرى ورته فى غاية الكبر ، ويقطع أنّ صورته أصغر مما رأى ؛ ولا يقدر أن ينكر ه رأى صورته ، ويعلم أنه ليس فى المرآة صورته ، ولا هى بينه وبين المرآة ، لا هو انعكاس شعاع البصر ـ أى الصورة المرئية ـ فيها من خارج ، سواء كانت صورته أو غيرها ، اذ لو كان كذلك لادرك الصورة على قدرها و(على) هى عليه . وفى رؤيتها (أى الصورة) فى السيف ، من الطول والعرض ، يتبين ك ما ذكرناه ، ومع علمه أنه رأى صورته بلا شك .

(٢٠٤) « فليس بصادق ولا كاذب فى قوله انه رأى صورته ؛ ما رأى ورته ! فما تلك الصورة المرئية ؟ وأين محلها ؟ وماتشابهها ؟ فهى صفة ثابتة وجودة معدومة ، معلومة مجهولة . أظهر الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذه الحقيقة بده بضرب مثال ، ليعلم ويتحقق أنّه اذا عجز وحار فى درك حقيقة هذا وهو من العالم ـ ولم يحصل عنده علم بحقيقته ، فهو بخالقها أعجز وأجهل شد حيرة ! » وهذا فصل طويل ، وله طول .

(٢٠٥) والغرض أن اعطاء الكتاب للشيخ في عالم البرزخ والنوم ، كان هذا القبيل . وقد صدر مثل هذا كثيراً من الانبياء والرسل والعارفين . لله اعلم وأحكم . ـ هذا آخر بيان فضيلة نبينا ـ صم ـ فى الوجوه الثلاث ى سبيل الاختصار ، وفضيلة كتابه النازل عليه الذى هو القرآن ، وكتابه صادر عنه الذى هو الفصوص . واذا تقرر هذا ، وعرفت أن فضيلته ـ صم ـ يرة ، ليست قابلة للحصر ، فاعلم أنه بقى من فضائله فضيلة اخرى جامعة للكل ، ى فضيلة العروج الذى حصل له الى السماء . فانّ الناس قد اختلفوا فيه ، عضهم قالوا انّه كان بالمعنى دون الصورة ؛ وبعضهم قالوا انه كان بالصورة ن المعنى ؛ وبعضهم قالوا انّه كان بالصورة والمعنى من غير افتراق أحدهما

عن الآخر . وهذا هو الحقّ عندنا ، ونحن القائلون به وأكثر المحققين كذلك . و(بيان) ذلك (كلّه) يكون فى صورة تتميم للابحاث المذكورة . فهى هذه ، وبالله التوفيق .

تتميم

فى بيان المعراج الصورى والمعنوى وسرّ قاب قوسين المشتمل أيضاً على فضائله ـ صم

(٢٠۶) فنقول : يجب عليك أن تعرف أن المعراج على قسمين : صورى ومعنوى . أما الصورى ، فهو عبارة عن عروج الشخص من العالم السفلى الى العلوى ، ببدنه وجسده ، على ما هو عليه ، لمشاهدة آيات الله والعجائب التى تكون فى تلك العوالم ، كما قال تعالى : « لنريه من آياتنا » بواسطة القوى الحسيّة والروحانيّة معاً . وهذا ليس بممنوع بالنسبة الى قدرة الله تعالى ، وبالنسبة الى الكامل المتصرّف فى الوجود علواً وسفلاً ، كما أراد وأختار، المعبّر عنهما بالملكوت والجبروت ، او الغيب والشهادة ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعاً منه » . وأما(المعراج) المعنوى ، فهو عبارة عن عروج الشخص من عالم النقصان الى عالم الكمال ، من حيث العلم والعرفان والذوق والوجدان ، وهذا ممكن فى حقّ كل واحد من نوع الانسان ، بقدر استعداده وقابليته .

(٢٠٧) فالمعراج الاول الذى هو الصورى ، فباتفاق المسلمين (أنه)حصل له ـ عم ـ العروج الى السماء السابعة أو الثامنة ، ببدنه وشخصه ، كما هو معلوم لاهله ؛ وله طول ليس هذا مقامه ، وسنشير الى بعضه ان شاء الله تعالى . ومثال ذلك قصة ادريس ـ عم ـ ثم عيسى ـ عم ـ ثم ما ورد عن النبى ـ صم ـ أنه قال : « رأيت ليلة المعراج آدم فى السماء الاولى ، ويحيى فى الثانية ، وهرون فى الثالثة ، وعيسى فى الرابعة ، وموسى فى الخامسة ، وابراهيم فى السادسة،

وادريس فى السابعة » . ثم ما ذكر الشيخ فى « فتوحاته » و(ما) ذكر غيره من المشايخ .

(٢٠٨) و(ثمّت) قاعدة مقررة عند أهل الله تعالى وخاصّته : ان الملك والجنّ كما أنّ لهما قوة التشكل والتمثل بأىّ شكل ومثال أرادا ، وقوة النزول الى الارض والعروج الى السماء ، فكذلك الانسان الكامل المعبرعنه بالنبى والرسول والولىّ ، فان له قوة التشكل والتمثل بأىّ شكل ومثال أراد ، وقوة العروج الى السماء والنزول الى الارض . ومثال التصرف له فى الملك والملكوت ، فذلك ظاهر شائع ، كتصرف النبى ـ صم ـ فى القمر بالانشقاق الذى هو من [١٦ ب] العلويات ؛ وكتصرف شمعون وصىّ عيسى ـ عم ـ فى الشمس بردّها الى المكان الذى أراد ؛ ـ وكذلك أمير المومنين علىّ ـ عم ـ وصىّ نبينا ـ صم ـ بردّ الشمس أيضاً الى المكان الذى أراد مرتين : مرة فى بابل ومرة فى المدينة ، وذلك أظهر من الشمس ؛ وكتصرف آصف فى طىّ الارض ، أو اعدام العرش فى اليمن وايجاده فى الشام بأقلّ من طرفة عين ؛ ـ وكتصرف ابراهيم ـ عم ـ فى النار ، من السفليات ، بتبريدها ؛ ـ وكتصرف سليمان ـ عم ـ فى الهواء ، بالتسخير حيث أراد ؛ ـ وكتصرف موسى ـ عم ـ فى الماء بتغريقه وتخريقه (اى تفريقه) ؛ ـ وكتصرف على ـ عم ـ فى طىّ الارض ، من المدينة الى المدائن لغسل سلمان ، فى ليلة واحدة ، والرجوع الى مكانه ؛ ـ وكتصرف بعض أسباطه فى ذلك أيضاً ، الذى هو محمد الجواد ـ عم ـ فانه أيضاً مضى فى ليلة واحدة الى خراسان من بغداد ، وغسل سيده ورجع الى بغداد وبذلك سُمى جواداً .

(٢٠٩) وقد صدر مجموع ذلك من نبينا ـ صم ـ والائمة المعصومين من ذريته ـ عم ـ فى مدة عمرهم مراراً ، كما ثبت بالاخبار الصحيحة والآثار المتواترة الصحيحة ، لأن أمير المؤمنين ـ عم ـ حصل له تبريد النار وتخريق الهواء وتقليب الماء وطىّ الأرض ، مراراً متعددة . وقد ورد أنه صلى الظهر

بجابلقا ـ وهى مدينة فى أقصى المشرق ـ والصبح بجابلسا ، وهى مدينة فى أقصى المغرب . وأمثال ذلك كثيرة فى حق النبى ـ صم ـ وفى حقه وحق أولاده ـ عم . وهذه الصورة جائزة عند الصوفية : من القطب والابدال والاوتاد. وعند الحكيم : من المتاله الكامل الواصل . وعند المتكلم : من النبى ـ صم ـ والرسول والامام . فانكار الجاهل ، فى مثل هذه الصورة ، لا يكون الا من قوة جهله ، وعمائه عن مشاهدة الحق . عصمنا الله تعالى من فضله وكرمه !

(٢١٠) وعن هذه الصورة (فى) مجموعها ، أخبر الشيخ الامام الكامل المحقق ، ابن الفارض المصرى ـ قدس الله سره ـ في أبيات متعددة من قصيدته التائية ، وهى قوله :

ومنّى على أفرادها كلّ ذرة ٍ . . .
جوامع أفعال الجوارح أحـَصت ِ
يـُناجى ويصغى ِ عن شهود ِ مصرّف ٍ
بمجموعه فى الحال عن يد قدرة
فأتلو علوم العالمين بلفظة ٍ . . .
وأجلو علىّ العالمين بلحظة ِ
وأسمع أصواتَ الدعاة وسائر الـ
لُغات بوقت ٍ دون مقدار لمحة
وأُحْضر ما قد عزّ لِلبُعد حمله
ولم يرتدد طرفى الىّ بغمضة
وأنشق أرواح الجنان وعَرْفَ ما
يُصافعُ أذيال الرياح بنسمة ِ
وأستعرض الآفاق نحوى بخطرة ٍ
وأخترق السبع الطباق بخطوة ِ

فمن قال أو من طال أو صال انّما
يمتُّ بامدادى له برقيقة
وما سار فوق الماء أو طار فى الهواء
أو اقتحم النيران الا بهمتى
وفى ساعةٍ أو دون ذلك من تلا
بمجموعه جمعى تلا ألف ختمةِ
ومنّى لو قامت بميْتٍ لطيفةٌ
لردت اليه نفسُه واُعيدَتِ
بذاك علا الطوفان نوحٌ وقد نجا
به منْ نَجا من قومه فى السفينة
وغاض له ما فاض عنه استجادةً
وجدَّ الى الجوديّ بها واستقرّتِ
وسارت ومتنُ الريح تحت بساطه
سليمانُ بالجيشينِ فوق البسيطة
وقبل ارتداد الطرف اُحضِرَ مِن سبا
له عرش بلقيس بغير مشقة
وأخمد ابراهيم نارَ عدوه
وعن نوره عادت له روْض جنّةِ
ولمّا دعا الاطيارَ من كل شاهقٍ
وقد ذُبحتْ جاءته غير عصيةِ
ومن يده موسى عصاه تلقفت
من السحر أهوالاً على النفس شقّت
ومن حجر أجرى عيوناً بضربةٍ
بها ديماً سقتْ وللبحر شقتِ

ويوسف اذ ألقى البشيرُ قميصه
على وجهِ يعقوبٍ اليه بأوبةِ
رآه بعين قبل مقدمه بكى
عليه بها شوقاً اليه فكفّتِ
وفى آل اسرائيل مائدةٌ من السما
ء لعيسى اُنزلتْ ثم مُدّتِ
وما منهم الا وقد كان راعياً
به قومه للحق عن تبعيةِ

(٢١١) وكل من سلّم فى حق هولاء ، يجب أن يسلّم فى حق النبى ـ صم ـ فانّه بالنسبة اليه أولى وأليق . فمعراجه الصورى ، كان بأنه ـ عم ـ عرج الى السماء فى ليلة واحدة ، بل ساعة واحدة ؛ وشاهد هناك آيات الله تعالى وأسراره الجبروتية وأنواره الملكوتية ؛ وحصل له الوصول الى حضرة عزّته وجلاله ، وسند قدسه واجلاله ؛ ورجع الى مكة بأقلّ من طرفة عين؛ وليس هذا ببعيد عنه ـ عم ـ ولا من الله تعالى ، لما سبق تقريره . والمنكر لذلك منكرٌ لجميع الانبياء والاولياء ـ عم ـ وليس هو مخاطباً بهذا الكلام . وقد أخبر الله تعالى بجميع ذلك مفصّلاً وهو قوله : « والنجم اذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى . وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحى يوحى . علّمه شديد القوى ، ذو مرّة فاستوى . وهو بالافق الاعلى . ثم دنا فتدلى . فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى الى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما رأى . أفتمارونه على ما يرى ؟ ولقد رآه نزلة اُخرى ، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى ، اذ يغشى السدرة ما يغشى . ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من آيات ربّه الكبرى . » وقوله : « سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا ، انّه هو السميع البصير . » ولهذه الاقوال المرموزة والاشارات المكنونة تفسير

وتأويل ، وتأويل تأويل . وذالك يطول . فالطالب يرجع الى مظانها من التفسير والتأويل .

(٢١٢) وأما « قاب قوسين أو أدنى » فلا بدّ له من تأويل لطيف وتحقيق شريف ، وتشكيل « القوسين » فى الجداول الحسّية [١٧ ألف] والدوائر المشكلة في صورة العالم . وقبل الشروع فيه ، نريد أن نشرع فى بيان الحكمة الآلهية من المعراج الصورى البدنى ، ثم فى بيان الحكمة الآلهية فى المعراج المعنوى . ـ أما الحكمة فى المعراج الصورى ، فكانت (على) صورتين : الاولى مشاهدة . الآيات الآلهية والآثار الربانية والانوار الجبروتية والحقائق الملكوتية بالآلات المحسوسة الجسمانية والادوات المعقولة الروحانية ، كما أخبر الله تعالى بقوله : « لنريه من آياتنا » وبقوله : « لقد رأى من آيات ربّه الكبرى . » وهذا ليس ببعيد ، فان اهل الجنة يشاهدون على هذا الوجه ، أى بعين الحس والخيال والعقل والقلب والروح . فانّ الانسان عبارة عن مجموع ذلك ، ولا يكون الانسان فى الجنة الا كذلك ، أعنى مع روحه وجسده وجميع قواه . وكذلك أهل النار ، لا كما قال الحكيم بالارواح المجردة فقط ، و(لا كما) قال غيره بالاجسام البسيطة فقط ، لأنّ لذات الجنان وآلام الجحيم يجب أن تكون على أكمل الوجوه ؛ وليس الاكملية الا فى الجامعية . فافهم ! فانّ فيه أسراراً جليلة معادية ، ورموزاً شريفة مبدئية .

(٢١٣) هذا بالنسبة الى الصورة الاولى (فى المعراج الصورى) . فأما الثانية من الصور ، فكانت استدعاء أهل السماوات وسكانها على أنواع طبقاتهم وأصناف درجاتهم ، من الله تعالى بوصول قدمه ـ عم ـ الشريف الى تلك الاماكن وتلك العوالم ، للتبرك والتيمّن ؛ وفوق ذلك مشاهدتهم ورويتهم صورة النبى ـ صم ـ على ما هو عليه ، مشهودُ حسسٍ ورؤية شهادةٍ . وقد وردت الاخبار بذلك كثيرة ، وأنّ الملائكة كانوا يطلبون من الله تعالى هذا ، مدةً

مديدة . والملائكة ، عند الشرع ، هم الاجسام اللطيفة النورية والاشكال المرغوبة الصورية ، كالكواكب البهية والاجرام العلوية ، وبل الكواكب والاجرام هم الملائكة بأنفسهم عند البعض . وبحث الملك سيجيء فى موضعه ، ان شاء الله .

(٢١٤) والذى قال ، بأنّ الملائكة أرواح مجرّدة نورية ، يستحيل (عليهم) التشكل بالصورة الحسّية والتمثل بالصورة البشرية ، و(يستحيل عليهم) كذلك النزول من السماء الى الارض والعروج من الارض الى السماء ، ـ فهو ليس بقائل بأنّ الله تعالى قادر على جميع الممكنات ، وبأنّ هذا كله من (جملة) الممكنات . وليس الكلام معه ، بأن اعتقاده يؤدى الى استحالة نزول جبرئيل ـ عم ـ على الانبياء ، واستحالة عزرائيل لقبض الارواح ، ونزول الكتب السماوية والصحف الربانية . ومثل هذا الاعتقاد كفر صرف وجهل محض ، نعوذ بالله منه ! ـ . وجماعة يكون اعتقادهم أنّ الله تعالى ليس عالماً بالجزئيات الزمانية ، وأنّ الافلاك ليست قابلة للخرق والالتئام . وأمثال هذه المهملات ليست بعجيبة منهم . وبالجملة ، المعراج الصورى حقٌ ، واقعٌ ، صحيحٌ ؛ وكان فيه الحكمة الجليلة الشريفة التى أشرنا اليها . و(الله) « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً ، ومايذكر الا أولو الألباب . » ـ هذا آخر بيان المعراج الصورى بقدر هذا المقام ، وسرّ « قاب قوسين » بالنسبة اليه سيجيء فى أثناء هذه الابحاث .

(٢١٥) وأما بيان الثانى ، الذى هو المعراج المعنوى وسرّ « قاب قوسين » ، فها نحن فى صدره . فنقول : المعراج المعنوى هو عبارة عن عروج الشخص من عالم النقصان الى عالم الكمال ، ومن عالم الكثرة الى عالم الوحدة ، ومن عالم الجهل الى عالم العلم . وهذا لا يمكن الا بعد مشاهدة الحق تعالى فى ضمن مظاهره العلوية والسفلية ، لانّ كمال الانسان ليس الا فى هذا ، لانّ المقصود بالذات من الظهور والايجاد (هو) هذا ، كما

عرفته فى غير هذا المقام ، وفى هذا المقام أيضا . وكلّ من أراد أن يعرف ذلك و (أن) تحصل له هذه المرتبة ، لا بدّ له من معرفة الوجود وما يتعلق به ، وسيّما (معرفة) سرّ « قاب قوسين » الذى هو أعظم أسراره فى هذا المقام .

(٢١٦) فالاول ، يجب تقديم (بحث) تقسيم الوجود الى المطلق والمقيّد ؛ ثم تحقيقه وتعيينه ، واثبات أنّه واحد من جميع الوجوه ، وليس فيه كثرة أصلاً . ـ فالاول يجب عليك أن تعرف أنّ الوجود باتفاق المحققين واحد ، وليس فيه كثرة ولا تعدّد بوجه من الوجوه ؛ وليس فى الخارج غيره حقيقة ؛ وهو الموسوم بالوجود المطلق ، والحقّ الواجب القديم ، وغير ذلك . وهذا بالنظر الى ذاته وحقيقته . وأما بالنسبة الى ظهوره وتنزله عن الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية ، فيجوز أن يقال : المقيّد ، والممكن ، والحادث ، اعتباراً لا حقيقةً ، لانّه الكلّ من حيث الافعال والاسماء والصفات ، والاحد من حيث الذات والوجود ، كما قال (بعض العرفاء) : « أحد بالذات ، كلّ بالاسماء » ، وقالوا : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى وأسمائه [١٧ ب] وصفاته وأفعاله ؛ فالكل هو وبه ومنه واليه » . وقال تعالى هو بنفسه : « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم . » وقال : « أولم يكف بربّك أنّه على كل شىء شهيد ؟ ألا انّهم فى مرية من لقاء ربّهم ألا انّه بكل شىء محيط . »

(٢١٧) ولهذا الوجود ، أو الحقّ تعالى ، اعتباران دائماً : اعتبار الذات واعتبار الكمالات . فمن حيث الذات (الحقّ تعالى) منزّه عن جميع الاعتبارات ، لقوله تعالى : « وان الله لغنى عن العالمين . » ومن حيث الكمال (هو) غير غنىّ عن المظاهر والقوابل التى هى مرايا صفاته وأسمائه ، لقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقتُ الخلق » ، ولقوله تعالى : « وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون . » وعلى الجملة ، هو

واجب الوجود لذاته ، وممتنع العدم لذاته ، غير قابل للكثرة بوجه من الوجوه ؛ وباقى الموجودات المسماة بالممكنات والمحدثات (هى) مظاهره ومجاليه ، المتكثرة بالاضافة والنسبة : اضافة المطلق الى المقيّد ، والواجب الى الممكن ، والقديم الى المحدث ، وذلك باراءة ذاته ووجوده في مرايا هذه الموجودات المتنوعة ، والممكنات غير القابلة للنهاية .

(٢١٨) وقد كتبنا رسالة فى هذا (الموضوع) ، وأثبتنا فيها وجوبه (أى الوجود المطلق) ووحدته واطلاقه وبداهته وظهوره وكثرته ، وليس هذا المكان مكانه على سبيل التفصيل . وبعض تلك (الوجوه) هو أنّه واحد حقيقى مطلق بديهى ، لانّه نقيض العدم المطلق الذى لا وجود له ، لا ذهناً ولا خارجاً . واذا كان العدم المطلق واحداً ، يجب أن يكون الوجود المطلق واحداً . ــ وان قيل : لا نسلّم أنّ العدم واحد ، ــ قلنا : نعم ! لانّ العدمات (اى الاعدام) لا تمايز بينها ، لان التمييز عبارة عن ثبوت صفة لشىء ليست ثابتة للآخر ؛ وثبوت الصفة تستدعى ثبوت الموصوف ؛ والعدم ليس بثابت ، فلا يكون متميزاً ، فلا يكون متعدداً فيكون واحداً ، لانّه لو تعدد (العدم) لم تنحصر القسمة في قولنا : الشىء اما موجود أو معدوم ، ويطلب العقل حينئذ قسماً آخر ، وهو كونه موجوداً بذلك الوجود أو بهذا الوجود الآخر ؛ لكنا نعرف بالضرورة أنّ العقل يجزم بانحصاره فى أحدهما ، ولم يطلب قسماً آخر ، فعدم طلبه قسماً آخر يدلّ على عدمه ؛ فيكون الوجود حينئذ واحداً ؛ وهو المطلوب . هذا دليل الوحدة .

(٢١٩) وأمّا أنّه مطلق بالاطلاق الذاتى ، فلانّ هذا الوجود مشترك بين الموجودات المقيّدة ؛ والمشترك بين المقيّدات لا بدّ وأن يكون مطلقاً . وذلك لاننا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً بينهما ؛ والمشترك المقسّم لا يكون نفس قسيمه ، فيجب

أن يكون غيرهما ؛ وغير المقيّد لا يكون الا مطلقاً ؛ والمطلق لا يكون الا واحداً لدخول كل المقيّدات تحته، دخول الخاص تحت العام والجزئى تحت الكلى .

(٢٢٠) وان قلت : الواجب أيضاً مقيّد كما أنّ الممكن مقيّد ، والمطلق غيرهما ، ـ قلنا : قولك صحيح ، لكن بدعواك ، لانّك تقسم الوجود المطلق الى الواجب والممكن ، ولا تنظر الى المقسِّم ولا تعتبره بشىء ، والحال ليس كذلك ، لانّ المقسِّم المشترك هو الواجب بذاته ، وهو المطلق الغير المقيّد ، والقسيم له باقى الموجودات ، من الممكنات والمحدثات ، على سبيل الاضافة ، لانّ المقسّم الذى تجعله مطلقاً ، لا بدّ وأن تعتقد فيه أنّه موجود أو معدوم ، لانّه لا واسطة بين الوجود والعدم . فان قلت : انّه معدوم ، يكون مقسّم الواجب والممكن شيئاً معدوماً ، ـ هذا غير صحيح . وان قلت : انّه موجود ، يكون مقسِّمهما موجوداً آخر ، ـ هذا محال ، لانّه يلزم (منه) حدوث الواجب . فلم يبق حينئذ الا أن يكون المقسّم مطلقاً ، موجوداً فى الذهن والخارج ، جامعاً للموجودات الذهنية والخارجية ، كما هو رأى أهل الله وخاصّته ؛ ويكون هو الواجب بذاته ، والممتنع العدم لذاته ، كما أشرنا اليه وسنشير اليه أيضاً ، عند بحث الوجود مفصّلاً مبرهناً .

(٢٢١) واذا تقرر هذا ، فنقول على طريق أهل الله والذى هم عليه : وهو أن تعرف أنّ هذا الوجود الموصوف بهذه الاوصاف ـ أى بالاطلاق والوجوب والوحدة ـ له تنزّل من حضرة الاطلاق والوجوب والوحدة الى حضره التقييد والامكان والكثرة ، بمقتضى قوله : « كنت كنزاً مخفياً » . وبهذا التنزّل ثبت وجود « الغير » و « السوى » ، وسمى بالعالم والممكن والمحدث ، والا ففى حضرة اطلاقه ووجوبه ووحدته ، لا « غير » ولا « سوى » كما قال ـ صم : « كان الله ولم يكن معه شىء » . فالتوحيد الحقيقي الصرف هو رؤية هذا الامر على هذا الوجه ، فانّه فى نفس الامر كذلك ، لانّ

التوحيد الجمعى التفصيلى هو رؤية الوحدة فى عين الكثرة ، و رؤية الكثرة فى عين الوحدة ، لانّ الرؤية الاولى هو رؤية الوجود الحقيقى على ما هو عليه فى نفس الامر ؛ والثانية ، رؤية الوجود الاضافى على ما هو عليه فى نفسه .

(٢٢٢) ومن ذلك [١٨ ألف] يسمون الوجود الاول بالنور ، فى قوله تعالى : « الله نور السماوات والارض » الآية . والوجود الثانى بالظلّ ، لقوله تعالى : « ألم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ ؟ » الآية . ويعرف هذا من اصطلاحهم فى تعريفهما ـ أى تعريف النور بالوجود ، والظل بالظلمة ـ بما قالوا : الظلّ هو الوجود الاضافى الظاهر بتعيّنات الاعيان الممكنة وأحكامها ، التى هى معدومات ظهرت باسمه النور ، الذى هو الوجود الخارجى المنسوب اليها ، فتستتر ظلمة عدميتها للنور الظاهر بصورها ؛ (و) صارت (الاعيان الممكنة) ظلاً لظهور الظل بالنور ، وعدميته فى نفسه . وقوله تعالى : « ألم تر الى ربّك كيف مدّ الظل ؟ » معناه : كيف بسط الوجود الاضافى على الممكنات ، فالظلمة ، بازاء هذا النور ، هى العدم . وكل ظلمة هى عبارة عن عدم النور عمّا من شأنه أن يتنوّر . ولهذا سمى الكفر ظلمة ، لعدم نور الايمان عن قلب الانسان ، الذى هو من شأنه أن يتنوّر به ، كما قال الله تعالى : « الله ولىّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور . والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات . أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون . »

(٢٢٣) و الى هذا الوجود الظلمانى المجازى الوهمى أشار العارف اليه وقال نظماً :

هذا الوجود ، وان تعدّد ظاهراً ،
وحياتكم ! ما فيه الا أنتمُ

أنتم حقيقة كلّ موجودٍ بدا
ووجود هذى الكائنات توهّمُ !

وكذلك (أشار اليه) أمير المؤمنين ـ عم ـ فى قوله : « الحقيقة محو الموهوم مع صحو المعلوم » لان المراد « بمحو الموهوم » رفع الوجود الاضافى عن درجة الاعتبار ، ومشاهدة الوجود الحقيقي الذى هو المعلوم الحقيقى على ما هو عليه . وذلك لأنّ الوجود الوهمى الاضافى ، ما دام هو ثابتاً فى الذهن ، منتقشا فى النفس ، لم يصحّ وجود المعلوم الحقيقى ، ولم تصح أهواء شهود العارف عن مشاهدة الغير وظلمة الاغيار . والى هذا أشار الحقّ تعالى فى قولة : « كل شيء هالك الا وجهه . له الحكم واليه ترجعون . » وفى قوله : « كل من عليها فانٍ ، ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام » لانّه أشار الى نفى الكلّ واثبات وجوده المعبّر عنه « بالوجه الباقى » كما قال : « وأينما تولوا فثمّ وجه الله » أى أينما توجهتم فثمّ وجه الله ، أى ثمّ ذاته ووجوده ، لانّه المحيط ، والمحيط هذا شأنه .

(٢٢٤) فمعراج النبى ـ صم ـ من حيث المعنى ، كان وصوله الى هذا المقام ، كشفاً وشهوداً وذوقاً ووجوداً . وهذا هو المعبّر عنه « بقاب قوسين أو أدنى » . وتقديره أنّه (أى معراج النبى) يجعل (بمثابة) قوسى الوجوب والامكان ، ورفع الخط الوهمى من بين دائرة الوجود الحقيقى . (فيكون معراج النبى معناه أنه) وصل الى هذا المقام ، لانّ الوجود بحكم البداية والنهاية ، وانطباق كل واحد منهما على الآخر ، (هو) كدائرة مفروضة متوهمة على كرة حقيقية أو على نقطة حقيقية قاطعةٍ تلك الدائرة بالخط الوهمى بينهما بنصفين ، حتى يقع كلّ نصف منهما كقوس مفروض فيها ، معبّر عنهما بالوجوب والامكان (أعنى قوس الوجوب وقوس الامكان) . ولهذا قال تعالى : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » لان القوسين ههنا ليسا الا الوجودين المذكورين ، أى (الوجود) الواجبى

و(الوجود) الامكانى ، اللذين هما فى الحقيقة (وجود) واحد .

(٢٢٥) لانّ كلّ مقيّد مطلق مع قيد الاضافة (الى المطلق) ومع اسقاطها (هو) لا شيء محض ، راجعٌ الى ما كان فى أصله من العدم ، لقوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً . » فنزول الموجودات من النقطة المبدئية والرجوع اليها ، (هو) كدائرة متوهمة على كرة تتحرّك حركة وضعيّة لا أبنيّة ، مثل حركات الدوائر : تهبط دائماً فى احدى القوسين ، وتصعد في الاخرى . فالموجود المحمّدى ، بهذا المعنى ، يشمل القوسين : (القوس) النازلة ، باعتبار العين ، من النقطة الاحدية عند الاختفاء ؛ (والقوس) البالغة اليها عند الظهور .

(٢٢٦) هذا سرّ ظهوره - صم - فى الوجود الخارجى ، النازل من الوحدة الى الكثرة . وأمّا سرّ عروجه ، فهو أنّه - صم - وصل بهذه المشاهدة الى مقامٍ صار فى نظره قوسا الوجود ، برفع الخط الوهمى وازالته ، دائرة واحدة ووجوداً واحداً . وهذا هو المطوب من العروج المعنوى باتفاق المحققين. والذى ورد فى اصطلاح القوم أيضاً يشهد بذلك . وهو قولهم : « قاب قوسين هو مقام القرب الاسمائى باعتبار التقابل بين الاسماء فى الامر الآلهى المسمى بدائرة الوجود : كالابداء والاعادة ، والنزول والعروج ، والفاعلية والقابلية . وهو الاتحاد بالحقّ مع بقاء التمييز والاثنينية ، المعبّر عنه بالاتصال . ولا أعلى من هذا المقام الا مقام « أو أدنى » وهو أحدية عين الجمع الذاتية ، المعبّر عنها بقوله تعالى : « أو أدنى » لارتفاع التمييز العقلى والاثنينية الاعتبارية هناك ، بالفناء المحض والطمس الكلى » . وقولهم : « مجمع البحرين هو حضرة قاب قوسين ، لاجتماع بحرى الوجوب والامكان فيها » . وقيل : « هو حضرة الجمع والوجود ، باعتبار اجتماع الاسماء الآلهية والحقائق الكونية فيها » . وان سميت « القوسين » بوجهيْ الاطلاق والتقييد ، جاز ؛ وان سميت بمقاميّ الوحدة والكثرة ، جاز ، لان بحرى الوجوب والامكان ، ووجهى الاطلاق

والتقييد ، وحضرة الوحدة والكثرة ـ عند التحقيق ـ شىء واحد .

(٢٢٧) وقد عرفت معنى بحرى الوجوب [١٨ ب] والامكان ، وحضرتى الوحدة والكثرة ، ولكن ما عرفت معني وجهى الاطلاق والتقييد المعبّر عنهما بقوسى الوجوب والامكان وذلك قولهم : « وجها الاطلاق والتقييد المعبر عنهما بقوسى الوجود والامكان » . وذلك قولهم : « وجها الاطلاق والتقييد هما اعتبار الذات بسقوط جميع الاعتبارات ، بحسب اثباتها . فانّ ذات الحق هو الوجود من حيث هو وجود . فان اعتبرته كذلك ، فهو المطلق ، أى الحقيقة التي (هى) مع كل شىء لا بمقارنة ، فأنّ غير الوجود البحت هو العدم المحض ، فكيف يقارنه ما (هو) به موجود وبدونه معدوم ؟ و (ذات الحق) غير كل شىء لا بمزايلة ، فانّ ما عداه هى الاعيان المعدومة ، وهى غير الوجود ، فان فارقها لم تكن . فالكل به موجود ، وبدونه معدوم ؛ وهو الموجود بذاته ، والممتنع العدم لذاته » .

(٢٢٨) فان قيّدته بالتجرّد ـ أي بقيد ألا يكون معه شىء ـ فهو الذى كان ولم يكن معه شىء . ولهذا قال المحقق : « وهو ألآن كما كان » . ـ وان قيّدته بقيد أن يكون معه شىء ، فهو عين المقيّد الذى هو به موجود ، وبدونه معدوم . وقد تجلّى الحق فى صورته فأضيف اليه الوجود . فاذا اسقطت الاضافة ، فهو معدوم فى ذاته . وهذا معنى قولهم : « التوحيد اسقاط الاضافات » . ـ وقد صدق من قال : « إنّ الوجود عين حقيقة الواجب ، وغير حقيقة كل ممكن ، لانّه زائد على كلّ ماهية وعين ، اذ لا نشكّ أنّ سوادية السواد وانسانية الانسان مثلاً شىء غير وجوده . وهو بدون الوجود معدوم ؛ وبه (أى بالوجود) موجود » . ومناسب أن نقول ههنا : « وكُلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك . »

(٢٢٩) واذا عرفت هذا ، فلنرجع الى ما كنا بصدده من بحث « قاب قوسين » ونقول : اعلم أنى أتفرس منك أنّك تريد أن تسألنى عن المناسبة

بين هذا المقام فى هذه الحالة وبين « القوسين » ، لانّ هذه الحالة ما فهمنا منها الا القرب المعنوى الى الله ، أو الصورى الى بعض حضراته ، و « القوسان » ما لهما دخل فيهما ، ولا بدّ من المناسبة ؛ فرعايةً لجانبك ، واتساعاً لصدرك ، نريد أن نشرع فيه ، فنبيّن وجه الصواب منه . وذلك بأن تعرف أنّ القرآن نزل على قاعدة العرب ولغاتهم واصطلاحهم ، كما قال تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » . فوجب أن يكون لهم كلّ آية نصيب يخاطبهم بها ربّهم ، والا يكون (ذلك) عبثاً مهملاً ، لانّه لو كان على لسانهم ، لكانوا فهموا منه المراد بتخصيص هذا القرب « بالقوسين » . وهو أنّهم كانوا يعبّرون عن أقرب القرب بـ « قاب قوسين » ؛ فوجب على الله تعالى اخبار قرب النبى - صم - به بعباراتهم ولغاتهم ، ليفهموا المقصود من تلك العبارة ، ويعرفوا قدره ، ويعظموه على حسبه .

(٢٣٠) وبيان ذلك - برواية أهلهم - هو أنهم اذا أرادوا الصلح بين الطائفتين اللتين كان بينهما حرب أو مخاصمة ، كانوا يقفون هم فى الوسط ، و (تقف) الطائفتان فى مقابلة كل واحدة منهما بطريق المحاذاة . ثم ينزل كبير كل طائفة منهما من فرسه أو جمله ، ويحضر بين تلك العرصة التى بينهما ، حتى يتلاقيا . فاذا تلاقيا ، كان غاية القرب بينهما أن تصل وتر قوس كل واحد منهما الى وتر (قوس) الآخر ، من دون المعانقة البدنية المتعارفة بين العرب ، والمصافحة المشهورة المعتادة بين الناس . وكان العرب يسمّون هذا القرب « قاب قوسين » . ومعناه : أى قرب قوس كل واحد منهما من قوس الآخر . فالحكيم الكامل - جلّ جلاله - حيث كان عالما بهم وبعاداتهم المعهودة بينهم ، أخبر عن قرب النبي - صم - به بهذا النوع . وهذا منقول من تفسير بعض علمائنا ، العالمين بهم (أعنى بالعرب) وباصطلاحهم على ما ينبغى ، والعهدة عليهم ، وان كان العقل يحكم بصحته . وذلك لأن هذا أقرب الوجوه من (بين) الذى قال (به) أهل التفاسير ، والا فأىّ مناسبة بين قرب النبى

بالله تعالى وبين مسافة القوسين ؟ أو أيّ دخل للقوس فى هذا المكان ؟ وهذا ، مع دقّته ولطافته ، (هو) على طريق أهل الظاهر وأرباب القشور .

(٢٣١) وأما على طريق أهل الباطن وأرباب اللبّ ولبّ اللبّ ، ففيه اشارات وكنايات ولطائف وغرائب ، منها أنّ الوجود عندهم دورىّ ، لدور كل نقطة للوجود الاضافى على مبدئه بعد الوصول الى النهاية المطلوبة ، لقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا انّا كنا فاعلين . » وكيفية ذلك هى أنّا اذا فرضنا مثلاً ملاقاة نقطتين متقابلتين ، الواحدة منهما مبدئية والاُخرى منتهائية ، لا بدّ وأن يكون بينهما مسافة دوريّة لا تصال كل نقطة منهما بالاخرى . فتلك الدورة الواقعة بين النقطتين ، هى دائرة الوجود المنقسم الى المطلق والمقيّد ، والواجب والممكن ، بفرض الخط الوهمى الواقع بينهما ، المعبّرعنه بالعالم والخلق وغير ذلك ، مع أن ليس هناك الا وجود واحد ، ودائرة واحدة .

(٢٣٢) فمشاهدة الوجود الحقيقى المطلق الواجب على ما هو عليه ، برفع الخط الوهمى الذى ينقسم به الوجود الى الواجب والممكن ، الذين كلّ واحد منهما كالقوس من الدائرة ، (هذه المشاهدة هى) عبارة عن وصوله (أى وصول صاحب هذه المشاهدة) الى مقام « قاب قوسين » ، لانّ « قاب » معناه ُقربٌ ، وتقديره أنه يحصل لصاحب هذه المشاهدة القربُ المعبّر عنه بقاب قوسين ، الذى لا قرب فوقه الا قرب [١٩ ألف] « أو أدنى » كما سبق تحقيقه ، لانّه لو لم يرفع الخط المذكور عن الوسط ، يبقى محجوباً به ، بعيداً عن الحق تعالى وقربه . ومرةً اُخرى ، معناه وتقديره هو أنّ كل من شاهد الوجود على ما هو عليه فى نفس الامر ، برفع الخط الوهمى الواقع بين تلك الدائرة ، فهو العارف الواصل والكامل المحقّق ، الموصوف بقرب « قاب قوسين » لانّ ذلك الخط يجعل تلك الدائرة كالقوسين ، ويحصل الحجاب عن الوجود بوجوده ، فيصير رفعه واجباً .

(٢٣٣) ومعلوم أنّ كل دائرة فُرض بينها خط فاصل لها بنصفين، يكون كلّ نصف منها كقوس ، فلا بدّ من مشاهدة قوسين ، أى الوجودين ، وليس فى الواقع الا وجود واحد ؛ فيكون ذلك الخط حجاباً . وحيث أنّ نبينا - صم - قد وصل الى هذا المقام ، ورفع الخط الوهمى من نظره عن الوسط ، وصارت الدائرة كما كانت ، قال : « انّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله فيه السماوات والارض » ، لانّه - صم - « الاوّل » من حيث المعنى ، « الآخر » من حيث الصورة ، كما قال « نحن الاولون الآخرون ». وقال : « أوّل ما خلق الله تعالى نورى » . وقولنا : « الوجود دورىّ » هذا معناه : أعنى النقطة المنتهائية تكون واصلة الى النقطة المبدئية ، كما قال :

ولو كنت بى من نقطة الباء خفضةً
رُفعت الى ما لم تنلهُ بحيلةِ

وقال : « أنا النقطة تحت الباء » .

(٢٣٤) ومن هذا وقعت صورة العالم والافلاك والاجرام والعناصر كلها كروية ، لانّ الصورة الكروية الدورية أفضل الاشكال ، كما قالوا : « أفضل الاشكال الشكل المستدير » . ولو أمكن أحسن من الشكل المستدير وأفضل، لوقع العالم على صورته ، لما هو مقرر انه « ليس فى الامكان أبدع من هذا العالم ، لانّه لو أمكن للزم اما العجز من الله تعالى ، أو البخل - جل جنابه عنهما . » فثبت أنه ليس فى الامكان أبدع وأحسن من هذا الشكل والوضع .

(٢٣٥) وسرٌّ آخر أنه (أى هذا العالم) مخلوق على صورته (أى على صورة الحق) ، ولا يكون الشيء على صورته (أعنى على صورة الحق) الا على أكمل الوجوه . وقوله - صم - « خلق الله آدم على صورته » اشارة الى ذلك ، لانّ « آدم » يصدق على « الانسان الكبير » و « العالم » كما

يصدق على « الانسان » و« العالم الصغير » وُكلٌّ واحدٌ من أولاده . فافهم .

(٢٣٦) واذا عرفت هذا ، فلنشرع فى الدائرة الموعودة الحسيّة ، ليتحقّق الحال على ما هو عليه فى نفس الامر . وهو هذا وبالله التوفيق . وهذه صورة الدائرة [١٩ ب] . هذه الدائرة المعراجية القوسية ، لقوله تعالى : « قاب قوسين أو أدنى » المعبّر عنها بقوسى الوجوب والامكان ، باعتبار الخط الوهمى بين دائرة الوجود المطلق الحقيقى من جميع الجهات (انظر الدائرة **رقم ١** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٢٣٧) هذا آخر الدائرة الوجودية ، الموضوعة لبيان المعراج الصورى والمعنوى ، وسرِّ « قاب قوسين » ، وغير ذلك من الأسرار التوحيدية ؛ وكذلك آخر فضيلة النبى ـ صم ـ وفضيلة الكتابين المنسوبين اليه ، وآخر التمهيد الاول . واذ فرغنا منها ، فالشروع فى فضيلة الشيخ (ابن العربى) وفضيلة الكتابين المنسوبين اليه ، ضرورىّ كما شرطناه أولاً ؛ وبيان أنّ وصول ذلك الكتاب اليه ، دون غيره كان صحيحاً ، ولم يكن كذباً ولا افتراءً ، كما ظنّ المحجوبون فيه . وهو هذا . وبالله التوفيق .

التمهيد الثاني

فى فضيلة الشيخ الاعظم ـ قدس الله سره
وفضيلة الكتابين المنسوبين اليه من الفصوص والفتوحات
واثبات ولايته قولا وفعلا وأنه من أولياء الله تعالى
المأمورين بمطاوعتهم

(٢٣٨) [٢٠ ألف] اعلم ، أيها الطالب ـ كحّل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق ، ورفعك بالفهم فى كلامه وكلام أنبيائه و أوليائه ـ عم ـ أنّ هذا التمهيد مشتمل على أبحاث جليلة وأسرار شريفة ، منها : أسرار الشيخ (الحاتمى) وأحواله ، واثبات ولايته قولاً وفعلاً ، واثبات صحة قوله فى « أخذ الكتاب من نبينا ـ ص ـ و غير ذلك من الابحاث ؛ وهذا لا يتيسر إلاّ بوجوه مختلفة متنوعة . فالأول منها يجعل فى بحث الكتاب وكيفية وصوله اليه ـ يوماً مّا ـ فى التاريخ المذكور ، بدمشق . و هو هذا .

الوجه الاول
فى تحقيق وصول الكتاب اليه من النبى ـ صم ـ
بحكم النقل والعقل والكشف

(٢٣٩) فنقول : لا شك ولا خفاء أنّ أرباب التحقيق وأصحاب الذوق بأسرهم سلّموا هذا وأقرّوا به ، واتفقوا على أنّ هذا الكتاب وصل اليه من النبى ـ صم ـ على الوجه الذى أخبر به هو فى أوّله (أى فى أول الكتاب) . وقد كتبوا له شروحاً ، ومدحوه مدحاً لا مزيد عليه ، والى ألآن وهم على هذا ، والحق فى طرفهم ، وليس الحال الا كما ذهبوا اليه .

(٢٤٠) ولكن بعض المحجوبين عن الله تعالى وعن أنبيائه وأوليائه ـ

كما هى عادتهم - أنكروا عليه ذلك وقالوا : انّ هذا كذب منه ، وافتراء على رسول الله - صم - (وانّه) قطعا (؟) لا يمكن هذا ؛ وان أمكن ، فقد التبس على عينه الشيطان ، وتمثّل بصورة النبى - صم - له ، اضلالاً واغواءً وافساداً فى الدين والاسلام . وكل ذلك مهملات وخيالات من الشيخ ، وليس له أصل ولا محمل يُحمل عليه . فأردنا أن نقوم بجوابهم ومنعهم، ونبيّن لهم الامر ليتحققوا أنهّم (هم) فى متابعة الشيطان ومطاوعته، لا الشيخ ؛ وأنهم (هم) فى صدد الخيالات والمهملات ، والظنون الفاسدة والتوهّمات الكاذبة ، لا الذى يروى عن النبىّ - صم - ويقول عن الله تعالى ، ولا يتمسّك الا بهما وبقولهما .

(٢٤١) وان شاء الله يكون (كلامنا) هذا منها ، باذن الله تعالى واشارته وأمره ، كما أمرنا بقوله : « اُدعُ الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . » والدليل على أنه (اى كلامنا هذا) من الله تعالى ، هو أنّ الشراح الذين كانوا قبلنا ما تعرضوا لذلك ، وما وفقهم الله تعالى به ، مع أنّه كان هذا من جملة الواجبات على أهل الله ، لانّهم بالحقيقة كنفس واحدة ، لقولهم : « الفقراء كنفس واحدة » . والحمد لله الذى وفقنا لذلك وهدانا اليه « وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » . « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم . »

(٢٤٢) وقبل الشروع فى ذلك ، لا بدّ من نقل كلامه (أى كلام الشيخ ابن العربى) فى هذا الباب ، الذى ذكره فى أوّل الكتاب (فصوص الحكم) ليُتحقّق به صورة ، ولتكون المباحث مبنية على أصل حقيقى وأساس كلّىّ . وذلك قوله ، بعد الخطبة ، بهذه العبارة : « أما بعد : فانّى رأيت رسول الله - صم - فى مبشرة ، اُريتُها فى العشر الاخير من المحرم من سنة سبع وعشرين وستماية ، بمحروسة دمشق ، وبيده - صم - كتاب . فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم ! خذه ، واخرج به الى الناس فينتفعون

به . فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولى الأمر منا ، كما أُمرنا .

(٢٤٣) « فحققت الامنية ، وجرّدت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب ، كما حدّه لى رسول الله - صم - من غير زيادة ولانقصان . وسألت الله أن يجعلنى فيه ، وفى جميع أحوالى ، من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى وينطوى عليه جنانى ، بالالقاء السّبّوحى والنفث الروحى ، فى الروع النفسى ، بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجماً لا متحكما ؛ ليتحقق من يقف عليه من أهل الله ، أصحاب القلوب ، أنّه من مقام التقديس المنزّه عن الاغراض النفسية ، التى يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق تعالى ، لمّا سمع دعائى ، قد أجاب ندائى . فما أُلقى الا ما يُلقى (الحق) الىّ ؛ ولا أُنزل فى هذا المسطور الا ما يُنزّل (الحق) به علىّ . ولست بنبىّ ولا رسول ، ولكنى وارث ولآخرتى حارث » .

(٢٤٤) فنقول : هذا الكلام بهذه العبارة لا يخلو من وجهين : أمّا أن يكون واقعاً صحيحاً بدعوانا ، أو لا يكون واقعاً صحيحاً بدعوى الخصم . ان كان واقعاً صحيحاً مطابقاً ، فالكتاب (فصوص الحكم) يكون من رسول الله - صم - ويكون وصل اليه (يعنى الى ابن العربى) منه على الوجه المذكور ، من غير خلاف ؛ ويكون (فصوص الحكم) عديم المثل والنظير مثل القرآن ، كما سبق تقريره . وان لم يكن (الكلام) واقعاً ولا مطابقاً ويكون افتراءً على النبىّ وعلى نفسه ، فحينئذ الكتاب لا بدّ وأن يكون لأحد : امّا للنبىّ أو له أو لغيرهما . فان كان للنبى ، فالمراد حاصل ؛ وان كان له ، فهذه فضيلة أُخرى ثابتة له مع كل فضيلة ، ويكون الغرض من نسبته الى الرسول ترغيب الخلق اليه وتحريضهم لديه ، وهذا ليس بمذموم عقلاً ولا شرعاً ، بل هو محمود عقلاً وشرعاً ، لانّه من المُرغّبات ، المُرغّبة الى الله تعالى والى طريق عباده . وان كان (الكتاب) لغيره دون الرسول ،

ونسبه الى نفسه ، فالكتاب فى نفس الامر معتبر شريف ؛ غاية ما فى الامر أن يكون هو ، فى هذه النسبة ، ملوماً مذموماً فى العرف والعادة . هذا غير قادح فى فضيلته وفضيلة الكتاب . وحاشا من صدور مثل هذا من مثله ! وهذه كلها تقديرات عقلية ، وفروض تقديرية من حيث التقاسيم العقلية ؛ والا فى الواقع ، فلا وجود لها ـ جل شأنه عن أمثال ذلك ! « ذلك [٢٠ ب] ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار . »

(٢٤٥) هذا وجه . ووجه آخر : وهو أنّ الشيخ (الحاتمى) ولىّ من أولياء الله تعالى ؛ والولىّ لله تعالى لا يقول الا الواقع ، لانّ صدور الكذب منه مستحيل . أمّا بيان الاوّل ـ وهو أنّ الولىّ الحقيقى لا يقول الا الواقع ـ فلانّ الولىّ الحقيقى هو الذى يكون الحق تعالى « سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله » ، بحكم قوله فى الحديث القدسى : « لا يزال العبد يتقرّب الىّ بالنوافل حتى اُحبّه ؛ فاذا أحببتهُ كنتُ سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يبطش ، وبى يمشى » . وكل من كان الحق تعالى سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله لا يقول الا الواقع ، المطابقة ، الصحيح .

(٢٤٦) وأمّا بيان الثانى ـ وهو أنّ صدور الكذب منه مستحيل ـ فقد ثبت بالدلائل العقلية والبراهين القطعية ، انّ « الانسان الكامل » أفضل من الملك وأشرف منه ، وقال تعالى فى حق الملك : « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » . و « الانسان الكامل » ، الذى هو وليه وحبيبه وخليفته أولى بذلك . ويكفى فى هذا قصّة آدم ـ عم ـ مع الملك ، وتعليمه لهم ، وسجودهم له . وأعظم الدليل عليه أنّ أعظم الملك منهم ما وصل الى مقام نبينا الذى هو أعظم (نوع) الانسان ، لقوله : « لو دنوتُ لاحترقتُ . »

(٢٤٧) وأيضاً معلومٌ أنّ الانسان جامع لجميع المقامات قوةً وفعلاً ؛ والملك ليس له الا « المقام المعلوم » ؛ والانسان الكامل لا يكون الا كاملاً اذا

كان متخلّقاً بأخلاق الله تعالى ، متصفاً بصفاته ، لقوله ـ صم ـ : « تخلّقوا بأخلاق الله » . و كل من يكون متصفاً بصفات الله تعالى ، متخلّقاً بأخلاقه ، لا يتصف بالكذب ، ولا يليق بجنابه مثل ذلك . وبسبب أنّ الصادق الحقيقى فى قوله وفعله لا يكون الا كاملاً ، محفوظاً الزلل ، معصوماً من الخلل ، أمر الله تعالى عبيده بمتابعتهم ومطاوعتهم ، فى قوله : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين . » و « الصادق » هو الذى يكون صادقاً فى جميع أقواله وأفعاله ، لانّه (لو لم يكن كذلك) يكون صادقاً فى البعض ، كاذباً فى الآخر . وذلك لانّ مكان الكذب من النبى والامام والكامل ، يرفع الوثوق عن اخباراتهم قولاً كانت أو فعلاً ، وتبطل به فائدة بعثته ان كان نبياً ، وفائدة نصبه ان كان اماماً ، وفائدة ارشاده ان كان كاملاً أو عارفاً .

(٢٤٨) ومن هذا جعل أهل الأُصول شرط النبوة والرسالة والامامة « العصمة » ، لانّ مع عدم العصمة يثبت وجود المفاسد المذكورة (سابقاً) ، ويقع أمرهم (أى الأنبيا والرسل والائمة) مهملاً وعبثاً ، وهذا غير جائز عقلاً . وأيضاً ، لو كان الكذب من أفعال هؤلاء ، لكان الله آمراً عبيده بمتابعتهم ومطاوعتهم على سبيل الوجوب ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولى الامر منكم » . وكل من يأمر العبيد بمتابعة غير المعصوم ، على سبيل الوجوب ، يكون آمراً بالفسق والقبح ، والآمر بهما يكون فاسقاً فاجراً . « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ! »

(٢٤٩) وعلى الجملة ، ليس الكذب من أفعال هؤلاء القوم ، من الانبياء والرسل والائمة والخلفاء ؛ والشيخ (الحاتمى) من الاولياء الكبار ، فلا يكون كاذباً فى قوله أصلا . وهذا هو المراد . واذا تقرر هذا ، فلنشرع فى اثبات ولايته بالدليل العقلى والشاهد النقلى ، ليطمئن قلب السامع ونفس المخاطب المعارض بسببه . وذلك لا يكون الا فى وجه آخر برأسه . وهو هذا ، وبالله التوفيق .

الوجه الثانى

فى اثبات ولاية الشيخ وبيان أنه من أولياء الله الكبار بموجب قوله فيه الدال على ذلك بعد قول الله ـ عز وجل ـ و قول انبيائه وأوليائه ـ عم

(٢٥٠) اعلم أنّ معرفة الاولياء الذين كانوا قبلنا ، ما حصلت لنا الا من أقوالهم وأفعالهم ؛ وكذلك معرفة الانبياء والرسل ـ عم ـ حتى معرفة الله تعالى ، فانّها ما حصلت لنا الا بقوله الذى هو الكتاب ، وفعله الذى هو العالم . فمعرفة الشيخ (الاعظم) أيضاً ، لا تكون الا بقوله وفعله . ومهما قد ثبتت ولايته عند أهله ، من أهل الذوق والشهود ، فيكون وليّاً بلا خلاف . واختلاف الخصم فيه لا يدل على خلافه فى نفس الامر ، لانّ كل ما ثبت عند البعض ، لا يلزم أن يثبت عند الكل ، لانّ القرآن ، مع عظمة قدره وجلالة شأنه ومع أنه خبر قاطع ونور ساطع ، ما ثبتت حقيقته عند الكل ، بل عند البعض من المسلمين المحققين . والى الآن أكثر الناس على انكاره ، وأنه سحر وشعر ، كالنصارى واليهود والمجوس وأمثالهم .

(٢٥١) والحاصل انّه لايعرف الاهل الا الاهلُ؛ ولايعرف الحقَ الا الحقُ وقالوا : « لا تحمل عطاياهم الا مطاياهم . » وقال تعالى : « ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . » وقال : « أوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى . » ـ لكن الخصم حيث ما يعرف هذا المعنى ، ولا بدّ له من الدلائل العقلية والشواهد النقلية قولاً وفعلاً ، نريد أن نشرع فى اثبات ولايته ، فى ضمن هذا الوجه بأقواله الدالة عليه ، وفى الوجه الثانى بأفعاله الدالة أيضاً عليه كذلك ، لانّ المعرفة ، كما بيناها ، [٢١ ألف] لا يمكن حصولها الا بهما .

(٢٥٢) أمّا الأقوال ، فلانّ الله تعالى أخبر بـ « أنّ لنا عباداً يعرفون عبادنا بقولهم » حضوراً كانوا أو غائبين ، قريبين كانوا أو بعيدين ، وذلك

بحكم الفراسة لقوله تعالى : « انّ فى ذلك لذكرى للمتوسّمين » لانّ « المتوسّم » هو « المتفرّس » ولقوله ـ صم ـ : « اتقوا فراسة المؤمن ، فانه ينظر بنور الله » . و قوله ـ جلّ ذكره : « وعلى الاعراف رجالٌ يعرفون كلاً بسيماهم » اخبار عن ذلك . وكذلك قوله : « ولتعرفنهم فى لحن القول » ، لانّه أيضاً اشارة اليه . « الكلام صفة المتكلم » و « المرء مخبوء تحت لسانه » وأمثالهما ، اشارة الى ذلك .

(٢٥٣) وأمّا الافعال فكذلك ، فانّ أفعال الأنبياء والاولياء من الاعمال الصالحة والعبادات المرضية والحركات المحمودة والسكنات المرغوبة ، هى التى دلّت على كمال نبوتهم ورسالتهم وولايتهم . وكمعرفة الحق تعالى بالاقوال ،التى هى الكتب السماوية والمخاطبات الربانية الشهودية ، والكلمات الحسّيّة الشهادية ؛ وبالأفعال ، التى هى الايجاد والتخليق والاعدام والاهلاك ، والمعجزة والكرامات الصادرة منهم (يعنى الانبياء والأولياء) بعنايته وهدايته تعالى . وهذه كلّها اجماليات ، لانّ هذا المقام لا يحتمل تفصيلها .

(٢٥٤) واذا عرفت هذا فلنشرع أولاً فى أقوال الشيخ الدالة على ولايته ، ثم فى أفعاله الدالة عليها أيضاً . أمّا الاقوال فنقول : اعلم أنّ أقواله كثيرة من التصانيف والكتب المشهورة ، المنسوبة الى حضرة الرسول ـ صم ـ كنسبة القرآن الى الرسول . فانّ القرآن وصل الى النبى ـ صم ـ على يد جبرئيل ، و « الفصوص » وصل اليه (الى الشيخ ابن العربى) على يد النبى ، والنبى أعظم من جبرئيل ، لكن حيث انّه (كتاب الفصوص) منسوب الى حضرة الرسالة ، ما نعدّه من كتبه الخاصّة . و « الفتوحات » كتاب معتبر ، وهو فى الاصل بخط الشيخ ، كتبه فى اثنين وثلاثين مجلداً ؛ وألان يكتبونه فى أقلّ من ذلك أو اكثر . وهو كتاب مشتمل على خمس مائة وستّين باباً ، كلّ باب منها (هو) كتاب برأسه ؛ مجموع ذلك فى الاسرار الآلهية والحقائق الربانية ، بحيث ما سبقه أحد من المشايخ والعلماء ، المتقدّمين منهم والمتأخرين .

وهو نزل على قلبه الشريف اجمالاً في ليلة واحدة بمكة ، شرّفها الله تعالى ! وصار مأموراً بكتابته على سبيل التفصيل ، فكتبه بمدة وبعثه الى قونية ـ بالروم ـ الى الشيخ الاعظم الكامل صدر الحق والدين القونوى ـ قدس الله سره ـ كما ذكره فى أوله . وكل من يحصل له الاطلاع على سرّ ذلك الكتاب ، على ما ينبغى ، يشهد بولايته من غير شك ولا ريب . وقد ذكر فيه فصولاً تدلّ على ولايته وختميته للولاية ، كما سنذكره فى اثناء هذا البحث .

(٢٥٥) وقد جرت له قصّة غريبة فيه (يعنى فى « الفتوحات ») وهى تشهد بولايته أيضاً من غير شبهة ، لانّه ما يمكن اظهار مثل ذلك الا من نبى أو ولىّ أو امام أو خليفة . وهى انّه لمّا فرغ من كتبه ، وتممه من حيث الكتابة وبعثه الى الروم ، على ما سبق ، وبعده توجّه الى الشام مع نسخة الاصل ، حصل للقفل الذى كان فيه نكبة (؟) وضرب عليهم طائفة من الحراميين فنهبوهم بأسرهم ، وأخذوا منهم جميع ما كان معهم من النقد والجنس . وكان من جملة ذلك ما كان مع الشيخ من الكتب والثياب . فلمّا وصل الى الشام ـ والحال هذه ـ صعب ذلك على أصحابه عموماً ومريديه خصوصاً ، لانّهم كانوا سمعوا بذكره (يعنى بذكر الفتوحات) وصاروا منتظرين ، فرجين بوجوده . فلما رأى الشيخ حالهم على هذه الصورة ، قال لهم : لا تغتموا بفقده ، فانّى أكتب لكم النسخة بعينها من غير زيادة ولا نقصان . فشرع وكتب لهم النسخة من ظهر قلبه ، بلا رجوع الى شىء من الكتب ، وفرغ منها . فبعد أيام حصل لملك تلك البلاد الظفر بهؤلاء الحراميين ، وقبضوا عليهم ، وأخذوا منهم كل ما أخذوا من القفل ، وردّوا كل شىء الى صاحبه ، حتى ما كان للشيخ من الكتب والثياب . فقابل أصحابه النسخة المقصودة ، التى كانت هى الاصل ، بالنسخة المذكورة ، فما وجدوا بينهما تفرقة ، لا بزيادة ولا بنقصان ، الا بفوت واو العطف عن بعض المواضع . فتعجبوا من هذا ، وجزموا بأجمعهم على ولايته وخاتميته للولاية أيضاً ، كما ادعى هو لنفسه فيه (يعنى فى الفتوحات) .

(٢٥٦) ولا يخفى على الفطن اللبيب أنّ هذا أمر عظيم و شغل خطير قليل الوقوع من أمثاله وأقرانه . وفيه سرّ خطير ألطف وأغرب ، وقد أخبرته عن الشيخ الكامل صدر الدين القونوى ـ قدس الله سرّه ـ وهو أنّه اذا ذكر هذه الحكاية قال : « كان الشيخ ، فى هذه الحالة ، فى المقام العُزَيرى ، لانّ عُزيراً ـ عم ـ بعد وفاته بمئة عام ، لما رجع الى أصحابه وقومه أنكروا عليه وقالوا : ما انت بعزير ! وعزير قد مات من مدّة طويلة ؛ وان (كنت) انت بعُزير ـ وليس فيه خلاف ـ فاقرأ التوراة حتى نسمع منك ، ونتحقق أنك عُزير. فان عزير كان يحفظ التوراة . فقرأ عليهم التوراة من أولها الى آخرها ؛ ففات منه ، فى هذه الحالة عمداً أو سهواً ، واو عطف من بعض المواضع . وكان الحكمة فى ذلك ، من الله تعالى ، رحمة بعباده بأن لا يقرّوا بأُلوهيته ، وأقرّوا بولايته ، لقوله تعالى : « قالت اليهود عُزَيرٌ بن الله . » فالشيخ (الحاتمى) لولم يغلط فى ذلك الموضع أيضاً ، لحكموا بأُلوهيته ، وأقروا بأُلوهيته . وكان هذا أيضاً (حمة من الله تعالى بعباده » . ـ والغرض من هذا النقل ، أنّ كل شخص يكون بهذه المثابة لا يتوهّم فيه كذب ولا افتراء . وهذه القضية وحدها تكفى فى صحّة ولايته وخاتميته لها . هذا ما استدللنا عليه بقوله [٢١ ب] .

(٢٥٧) فأمّا قوله الصريح فى ذلك ، وهو ما ذكر فى « الفتوحات » المذكورة من الباب الخامس والستّين فى معرفة الجنة ، من المجلد الاول ، بعد كلام طويل : « ولقد رأيت رؤيا لنفسى فى هذا النوع ، وأخذتها بشرى من الله تعالى ، فانّها مطابقة لحديث نبوى عن رسول الله ـ صم ـ حين ضرب مثله فى الانبياء ـ عم ـ فقال ـ صم : مثلى فى الانبياء كمثل رجل بنى حائطاً فأكمله الا لبنة واحدة ، فكنت أنا تلك اللبنة ، فلا رسول بعدى ولا نبىّ . فشبّه النبوة بالحائط ، والانبياء باللبن التى قام بها هذا الحائط ، وهو تشبيه فى غاية الحسن . فانّ مسمّى الحائط المشار اليه ، لم يصح ظهوره الا باللبن ،

فكان ـ صم ـ خاتم النبيين .

(٢٥٨) « فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمس مابة ؛ أرى فيها ، فيما يرى النائم ، الكعبة مبنيّة بلبن فضة وذهب : لبنة فضةٍ ولبنةِ ذهب . وقد كملت بالبناء ، وما بقى فيها شىء ؛ وأنا انظر اليها والى حسنها . فالتفت الى الوجه الذى بين الركن اليمانى و (الركن) الشامى ، وهو الى الركن الشامى أقرب فوجدت موضع لبنتين ، لبنةِ فضةٍ ولبنةِ ذهبٍ ، ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الاعلى ينقص لبنة ذهب ، وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة . فرأيت نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبنتين ، فكنت أنا عين تينك اللبنتين ؛ وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شىء ينقص. وأنا واقف ، أنظر وأعلم أنّى واقف ، وأعلم أنّى عين تينك اللبنتين ، لا أشك فى ذلك ، وأنّهما عين ذاتى .

(٢٥٩) « واستيقظتُ . فشكرت الله تعالى . وقلت متأوّلاً : انّى فى الاتباع ، فى صنفى ، لرسول الله ـ صم ـ فى الانبياء ـ عم ـ وعسى أن أكون ممن ختم الولاية بى « وما ذلك على الله بعزيز » . وذكرت حديث النبى ـ صم ـ فى ضربه المثل بالحائط ، فانّه كان تلك اللبنة . ـ فقصصت رؤياى على بعض علماء هذا الشأن بمكة ، من أهل َتوزَر : فأخبرنى فى تأويلها بما وقع لى ، وما سميت له الرائى من هو . فالله أسأل أن يقمها علىّ بكرمه ، فانّ الاختصاص الآلهى لا يقبل التحجير ولا الموازنة ولا العمل . وانّ ذلك من فضل الله « يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم . »

(٢٦٠) وغرض الشيخ من هذا الكلام ـ وغرضنا من نقله ـ وان كان اثبات ولايته ، لكن له غرض آخر . وهو أنّ الانسان ، فى الدنيا والآخرة والنوم واليقظة ، يتمكن من أن يكون فى أماكن متعددة ، وتمسّك فى هذا مما جرى له فى نفسه . وهو قوله بعد كلام طويل : « وكما لا تشبه الجنة فى أحوالها كلها ، وان اجتمعت فى الاسماء ، كذلك نشأة الانسان فى الآخرة

لا تشبه نشأة هذه الدنيا ، وان اجتمعت فى الاسماء والصورة الشخصية . فانّ الروحانية على نشأة الآخرة أغلب من الحسيّة . وقد ذقناه فى هذه الدار الدنيا ، مع كثافة هذه النشأة ، فيكون الانسان بعينه فى أماكن كثيرة . وأمّا عامة الناس فيدركون ذلك فى المنام » .

(٢٦١) ومراده من هذا أيضاً كان تصحيح قوله بفعله ، وبالعكس . والابدال ما يسمونهم ابدالاً ، فى اصطلاحهم ، الا لتبديل (الواحد منهم) بدنه ببدن آخر ، وحضوره فى ساعة واحدة فى أماكن متعددة من الشرق والغرب ، كما هو مشهور منهم ؛ وسيجيء بيانه فى التمهيد الثالث ، وهو بعد هذا التمهيد . وحيث كان غرض الشيخ تصحيح قوله بفعله ، وكذلك غرضنا ، فنساعده على ذلك بما جرى علينا ، أيام سلوكنا وأوان شبابنا ، ليكون التأكيد فى توضيحه أبلغ ، والمبالغة فى تحقيقه أقوى .

(٢٦٢) فنقول : اعلم أنّى كنتُ فى حالة السلوك باصبهان ؛ وكنت عازماً (على السفر) الى بغداد لزيارة المشاهدة المقدّسة للائمّة ، وزيارة الأولياء والمشايخ ، وزيارة بيت الله الحرام على سبيل الوجوب والمجاورة به . فرأيت ليلة من الليالى ، فى النوم ، أنّى واقف فى وسط (سوق) البزازين به ، واُشاهد جسمى على الارض مرمياً ، محدوداً بالطول ، وهو ميت ، ملفوف بالكفن الابيض . وأنا اتفرج عليه ، وأتعجب من هذا : بأنّى كيف (كنت) واقفاً ، وكيف اُمسيت مرمياً ؟ حتى انتبهت من ذلك . وكان هذا فى ابتداء الموت الارادى والسلوك الروحانى ، لقوله ـ صم : « موتوا قبل ان تموتوا » . وقول الحكيم « مت بالارادة تحيى بالطبيعة » وقوله : « او من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس . » الآية . والحمد لله على هذا ، فانّه كان سبب الحياة الابدية والدولة السرمدية . « انّ هذا لهو الفوز العظيم » . « لمثل هذا فليعمل العاملون » .

(٢٦٣) ورأيت مرة اُخرى ، أيضاً فى اصبهان ، أنّى قاعد على دكان

بعض الاصحاب فى ذلك السوق ، وعلى كتفى ظرف من الرصاص المذهب ، كظرف بعض السقائين الذين هم يدورون على الناس ويسقونهم ؛ وله (أى لهذا الظرف) رأس ذو وضع غريب ، معمول على شكل الظروف الكبار من الطين . وأنا أسقى منه الحاضرين هناك . وأنا اتفرج على نفسى : بأنّى كيف أنا قاعد وكيف (أنا) قائم ؟ وكيف اسقى وكيف أشرب ؟ وكل ساعة أُضحك وأتعجب من هذه الصورة الغريبة والحالة العجيبة ، حتى انتبهت من النوم . وكان ذلك سبب انكشاف معارف كثيرة وحقائق جليلة من المعارف الآلهية والحقائق الربانية .

(٢٦٤) ورأيت أيضاً مرة اُخرى [٢٢ ألف] أنّى جالس ورأسى فى يدى ، وهو مقطوع من غير علمى بقطعه ، وأدوره على يدى وأتفرج عليه . وأضحك كل ساعة أيضا من هذه الصورة العجيبة ، حتى انتبهت . وكان هذا أيضاً سبب وصولى الى كنوز كثيرة من الجواهر العلوية ، ونقودٍ جمّةٍ من الموائد الغيبية ، بطريق الفيضان والكشف . وكنت سمعت أبى ، فى مثل هذا النوم ، يعطى بحكم التعبير لصاحبه ألف دينار ، لا أقلّ ولا أكثر . وقد حصل ذلك من بعض السلاطين الصوريين ، من غير تأجيل ولا تأخير ، بحسب الظاهر ؛ ولكن بحسب الباطن حصل من السلطان المعنوى الحقيقى ، الذى هو الله تعالى ، ألف مسألة معتبرة من طريق الشهود والمكاشفات ، كانت هى أصفى من الذهب المصفى ، وأنقى من الجواهر الموعودة فى الجنة الاعلى . و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » . « وما يلقّاها الا الذين صبروا وما يلقّاها الا ذو حظ عظيم » . و أمثال ذلك جرت كثيرة لنا ولأصحابنا العارفين كذلك . وهذا وأمثال هذا ليس ببعيد منهم ولا منا ولا من الله تعالى « وما ذلك على الله بعزيز » .

(٢٦٥) والمراد من ذكر أمثال ذلك ههنا هو اثبات قول الشيخ (الاعظم) من الذى سبق ، فى اثبات ولايته فى النوم . فانّ مساعدة الاصحاب ، من

أى شىء يتمكن منه الشخص ، حسنٌ (لا) سيّما فى تصديق قولهم وتصحيح فعلهم . واذا فرغنا من هذا ، نريد ان نذكر أيضاً من قوله شيئاً يسيراً ، يكون دالاً على فضيلته ، شاهداً بولايته . وعلة ذلك هى أنّه قد سنح لنا فيه صورة دائرة غريبة ، لطيفة ، توحيدية ، مشتملة على نقط كثيرة محيطية ، يكون كل نقطة منها بازاء موجود من الموجودات الممكنة ، غيبية كانت أو عينية ، و (مشتملة) على نقطة مركزية كلية واجبة ، يكون رجوع الكل اليها .

(٢٦٦) لان التمهيد الاول الذى كان للنبى - صم - صار مشحوناً بالدائرة الوجودية الكلية ، الموضوعة على صورة « قاب قوسين » . فأردت ان (يكون) هذا التمهيد الذى (هو) للشيخ (الحاتمى) يصير أيضاً مشحوناً بدائرة شريفة موضوعة على أسرار توحيدية . فانّ التمهيد الثالث الذى (هو) للاولياء ، كذلك صار مشحوناً بدوائر متعددة ، مشتملة على أسرار كثيرة ، كما ستعرفها . وكذلك الاركان الثلاثة : فانّ كل واحد منها يكون مشتملا على دوائر كثيرة موضوعة على أسرار آلهية ورموز ربانية . وكذلك الشرح الى آخره . فانّ بهذا صرنا مأمورين من عند الله ، الهاماً وذوقاً . وذلك لو لم يكن كذلك ، لما كنا مقدورين على ذلك . واليه الاشارة بقوله : « اقرأ ! وربّك الاكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم » . وبقوله : « الرحمة ! علم القرآن ، خلق الانسان ، علّمه البيان » . وبقوله : « واذ أخذ الله ميثاق الذين اُوتوا الكتاب لتبيّننّه للناس ولا تكتمونه . » والحمد لله على ذلك .

(٢٦٧) وأمّا قول الشيخ ، وهو الذى أشار اليه فى أول المجلد من « الفتوحات » وقال بعد كلام طويل : « اعلم أنّ نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها ، وهى تطلب النقطة لذاتها ، والنقطة لا تطلبها : فصحّ نهاية أهل الترقى فى العالم ، وصحّ افتقار العالم الى الله تعالى وغنى الله عن العالم ؛ وتبين أنّ كل جزء من العالم يمكن أن يكون سبباً فى وجود عالم آخر مثله لا أكمل

منه ، الى ما لا يتناهى . فان محيط الدائرة نقط متجاورة ، فى أحياز متجاورة ، ليس بين حيّزٍ وبين حيّز ثالث ، ولا بين النقطتين ، المفروضتين أو الموجودتين فيهما ، نقطة ثالثة ، لأنّه لا حيّز بينهما . وكل نقطة يمكن أن يكون عنها محيط ، وذلك المحيط الآخر حكمه كحكم المحيط الاول الى ما لا نهاية له . والنهاية فى العالم حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة .

(٢٦٨) « فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم . فانهم (أى اصحاب الجنة) يقولون فى العالم (الآخر) للشيء الذى يريدونه : كن ، فيكون . فلا يتوهّمون أمراً مّا ، ولا يخطر لهم خاطر من تكوين أمرٍ مّا الا ويتكون بين أيديهم . وكذلك أهل النار : لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر مما هم فيه الا يكون فيهم أو لهم ذلك العذاب ، وهو عين حصول الخاطر . فانّ الدار الآخرة تقتضي تكوين العالم عن العالم بـ « كن ! » حسّاً وبمجرّد حصول الخاطر والهمّ والارادة والتمنى والشهوة . كل ذلك محسوس . وليس ذلك فى الدنيا ، أعنى من الفعل بالهمّة لكل أحد . وهذا فى دار الدنيا نادرٌ شاذ ، لقضيب البان وغيره . (وهو) فى الآخرة للجميع . فصدق قول أبى حامد الغزالى : « ليس فى الامكان أبدع من هذا العالم » لانه ليس أكمل من الصورة التى خلق عليها الانسان الكامل . فلو كان ، لكان فى العالم ما هو أكمل من الصورة التى هى الحضرة الآلهية » .

(٢٦٩) ثم قال : « كل خط يخرج من النقطة الى المحيط (هو) مساوٍ لصاحبه ، وينتهى الى نقطة من المحيط . والنقطة فى ذاتها ما تعدّدت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها الى المحيط ؛ وهى تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها [٢٢ ب] ، اذ لوكان ما يقابل به نقطة من المحيط غير ما يقابل به نقطة اُخرى ، لانقسمت ولم يصحّ أن تكون واحدة . فما قابلت النقطةُ كلّها ، (يعنى كل النقط المحيطية) الا بذاتها . فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ، ولم يتكثر هو فى ذاته . فبطل قول من قال

انّه لا يصدر عن الواحد الا واحد . فذلك الخط الخارج من النقطة الى النقطة الواحدة من المحيط ، هو الوجه الحاصل الذى لكل موجود من خالقه ـ سبحانه . وهو قوله تعالى : انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن ! فيكون . »

(٢٧٠) « فالارادة هنا هو ذلك الخط الذى فرضناه خارجاً من نقطة الدائرة الى المحيط ، وهو التوجه الالٓهى الذى عيّن تلك النقطة فى المحيط بالايجاد ، لانّ ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات ؛ والنقطة التى فى الوسط ، المعينة لنقط الدائرة المحيطة ، هى واجب الوجود لنفسه ؛ وتلك الدائرة المفروضة (هى) دائرة أجناس الممكنات ، وهى محصورة فى جوهر متحيّز وجوهر غير متحيّز وأكوان وألوان . والذى لا ينحصر (فى تلك الدائرة المفروضة هو) وجود الانواع والاشخاص ، وهو ما يحدث من كل دائرة من الدوائر ، فانّه يحدث فيها دوائر الانواع ، وعن دوائر الانواع (يحدث) دوائر أنواع وأشخاص . فاعلم ذلك .

(٢٧١) « والاصل النقطة الاولى لهذا كلّه . وذلك الخط هو المتصل من النقطة الى النقطة المعينة من محيطها ، يمتدّ منها الى ما يتولد عنها من النقط فى نصف الدائرة الخارجة عنها ، وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة . وعلة ذلك الامتياز بين واجب الوجود لذاته وبين الممكن ، أنّه (لا) يظهر عن الممكن ، الذى هو دائرة الاجناس ، دائرةٌ كاملة ، فانّها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتياز ، وذلك محال ؛ فتكوين دائرة كاملة له من الاجناس محالٌ ، ليتبين نقص الممكن عن كمال واجب الوجود لنفسه . »

(٢٧٢) ثم قال فى تحقيق الممكنات ، من العقل والنفس والطبيعة والهباء والجسم والافلاك والعناصر ، وترتيبها فى الوجود ، وهو قوله : « الطبيعة بين النفس والهباء ، وهو رأى الامام أبى حامد ، ولا يمكن أن تكون مرتبتها

الا هنالك ؛ فكل جسم ، قبل الهباء الى آخر موجود من الاجسام ، فهو طبيعى . وكل ما تولّد من الاجسام الطبيعية من الامور والقوى والارواح الجزئية والملائكة والانوار ، فللطبيعة فيها حكم كلّىٌ قد جعله الله تعالى وقدره . فحكم الطبيعة من الهباء الى ما دونه . وحكم النفس الكلّيّه من الطبيعة فما دونها . وما فوق النفس ، فلا حكم للطبيعة ولا للنفس فيه » .

(٢٧٣) وقال الشيخ الاعظم صدر الدين القونوى ـ قدّس الله سرّه ـ فى « مفاتيح الغيب » : « كل ما بعد اللوح المحفوظ من الحقائق والموجودات الى مُقعّر الفلك المكوكب ، من عرش وكرسى وما اشتملا عليه كالجنان وما فيها ، وغير ذلك من صور ونشأة السكان ، فطبيعى غير عنصرى . ومن السماء السابع الى المركز ، فطبيعى وعنصرى . فاعلم ذلك . وفيما ذكرناه خلاف كثير بين أصحاب النظر من غير طريقنا من الحكماء ، فانّ « المتكلّم » لا حظّ له فى هذا العلم من كونه « متكلّماً » ، بخلاف « الحكيم » . فانّ « الحكيم » عبارة عمّن جمع العلم الآلهى والرياضى والطبيعى والمنطقى ؛ وما ثمّ الا هذه الاربع المراتب من العلوم . ويختلف الطريق فى تحصيلها بين الفكر والوهب ، وهو الفيض الآلهى ، وعليه طريقة أصحابنا ، ليس لهم فى الفكر دخول لما يتطرقه اليه من الفساد ، والصحّة فيه مظنونة ، فلا يوثق بما يعطيه . وأعنى بأصحابنا أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات ، لا العبّاد ولا الزهاد ، ولا مطلق الصوفية ، الا أهل الحقائق والتحقيق منهم . ولهذا يقال فى علوم النبوة والولاية : انّها وراء طور العقل ، ليس للعقل فيها دخول بفكر ، لكن له القبول خاصة عند السليم العقل ، الذى لم تغلب شبهةٌ خيالية فكرَتهُ ، يكون من ذلك فساد نظره » .

(٢٧٤) ثم قال : « اعلم انّ العالم كرى الشكل ، لهذا حنّ الانسان فى نهايته الى بدايته ؛ فكان خروجنا من العدم الى الوجود به ـ سبحانه ـ واليه نرجع كما قال : « واليه يرجع الامر كله » . وقال : « واتقوا يوماً ترجعون

فيه الى الله » . وقال : « واليه المصير » . « واليه عاقبة الامور » . ألا ترى (أنّك) اذا بدأت وضع الدائرة ، فانك عند ما تبتدئ بها لا تزال تديرها الى تنتهى الى أوّلها ، وحينئذ تكون دائرة ؟ ولولم يكن الامر كذلك ، لكنا اذا خرجنا من عنده (خرجنا) خطاً مستقيماً لم يرجع ، ولم يكن يصدق قوله - وهو الصادق : « واليه ترجعون » . فكل أمر وكل موجود هو دائرة يعود الى ما كان منه بدأ . والله قدّر لكل موجود مرتبة فى علمه ، فمن الموجودات من خلقت فى مراتبها ووقفت ولم تبرح ، فلم يكن لها بداية ولا نهاية وُجِدَتا : فانّ البدء ما تعقل حقيقته الا بظهور ما يكون بعده مما ينتقل اليه ، وهذا ما انتقل ، فعين بدئه هو عين وجوده لا غير . والله أعلم وأحكم . »

(٢٧٥) هذا آخر أقواله المذكورة ، من الاوّل الى الآخر . واذا فرغنا من هذا ، نريد أن نشرع فى وضع الدائرة التى سبق ذكرها بأنها قد سنخت لنا فى هذا المعنى . و (هى) دائرة توحيدية فى صورة النقطة المركزية والنقط المحيطة المشار (بها) الى وحدة الوجود الواجبى وكثرته بظهوره بصور الوجود الامكانى [٢٣ ألف] من غير تغيير فى ذاته وحقيقته ، كما ورد فيه : « أحدٌ بالذات ، كلٌ بالأسماء » وهى هذه ، وبالله التوفيق. وهذه صورة الدائرة التوحيدية ، الاختراعية ، السوانحية ، المستنبطة من كلماته (يعنى كلمات الشيخ ابن العربى) ، المتعلقة بالنقطة والمحيط . وبالله التوفيق . (انظر الدائرة رقم ٢ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٢٧٦) أعلم أنّ سرّ النقطة والدائرة ، فى صورة المطلق والمقيّدات المضافة اليه والربّ والمربوب ، من أعظم الاسرار الآلهية القدرية ، المنهى افشاؤها ، وذلك لصعوبة ادراكها . ونحن حيث شرعنا فيه (أى فى سرّ النقطة والدائرة) فيجب علينا توضيحه أكثر من ذلك . فنقول : لا شكّ أنّ نسبة المطلق الى المقيّدات ، من حيث النسبة ، نسبة واحدة من غير

تفاوت ؛ وكذلك الربّ والمربوب . فالذى قلنا : انّ نسبة الحق تعالى ، بالنسبة الى الموجودات الممكنة ، نسبة واحدة ، هذا معناه ، لانّه تعالى من حيث الاطلاق والاحاطة ، محيطٌ بالكلّ على (حدّ) سواء ، ومضاف الى الكل كذلك . فأمّا قربه وبعده بالنسبة الى بعض الموجودات (فانه) يقع من حيث الاتصاف بصفاته وعدمُ الاتصاف بها ، فانّ كل من يكون موصوفاً بها أكثر ، يكون قربه اليه أبلغ وأقرب .

(٢٧٧) وكذلك « الصراط » و« الربّ » و « المربوب » . فانّ الربّ المطلق على الصراط الوجودى الحقيقى ، كلّ مربوب قائمٌ به ، ظاهرٌ بوجوده ، لانّ « الناصية » التى هى عبارة عن حقيقته (يعنى حقيقة كل مربوب) بيده (يعنى بيد الربّ المطلق) . فيكون « المربوب » ، من هذه الحيثية ، على « الصراط المستقيم » . لكن من حيث ظهوره بصفاته وقيامه بتكاليفه الشرعية ، يكون على « صراط غير مستقيم » . و هذا دقيق ؛ ليس ادراكه وظيفة العقل المشوب بالشهوات النفسانية . وكذلك قربة تعالى ، فانّ قربه من حيث الوجود مع الكل ، على (حدّ) سواء ، لكن القرب ، من حيث الفعل ، فذلك [٢٣ ب] موقوف على فعلٍ يكون موجباً لذلك القرب ؛ كالنبىّ ـ صم ـ فانّه مع عظمته كان قربه « قاب قوسين » مع قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » . وقوله تعالى : « ونحن أقرب اليه من حبل الوريد . »

(٢٧٨) وان لم تفهم هذه العبارات ، أضرب لك مثلا يمكن أن تعرفه منه . فنقول : قرب الحق تعالى من العالم ، من حيث الوجود ، كقرب المداد الى هذه الحروف ، فانّه من هذه الحيثية ، لم يكن أقرب (من حرف) منها الي الآخر ؛ فأمّا من حيث تقدُّم بعض الحروف على البعض ، فى المكان والزمان ، فذلك قرب آخر ، لا هذا . « وتلك الامثال نضربها وما يعقلها الا العالمون . » هذا مضى .

(٢٧٩) وأمّا قوله - قدّس الله سرّه : « كلّ خطّ يخرج من النقطة الى المحيط (هو) مساوٍ لصاحبه » معناه هو الذى كتبنا على دورة الدائرة من الخارج بالحمرة . وقوله : « وينتهى الى نقطة من المحيط . والنقطة فى ذاتها ما تعدّدت ولا تزيّدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها الى المحيط ؛ وهى تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها ، اذ لو كان ما يقابل به نقطة من المحيط غير ما يقابل به نقطة اُخرى ، لانقسمت ولم يصحّ أن تكون واحدة » وهى واحدة. « فما قابلت النقطةُ كلّها على كثرتها الا بذاتها ؛ فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ، ولم يتكثر هو فى ذاته ، فبطل قول من قال انه لا يصدر عن الواحد الا واحد » الى آخره ، فانّه تفصيل ذلك القول . وغرضنا من ذلك أن يتحقق عندك أنّ الموجودات كلهاً كنقط (الدائرة) المحيطة الناشئة من النقطة المركزية التى منها مصدر الكل واليها رجوعه ، لقوله : « منه بدأ واليه يعود » . ولقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين . » .

(٢٨٠) واذا عرفت هذا ، فلنرجع الى ما كنا بصدده من نقل أقواله المتعلقة بهذه الابحاث ، وهو قوله فى موضع آخر من « الفتوحات » فى تحقيق العالم وترتيبه من الباب الثامن والاربعين من المجلد الاوّل ، بهذه العبارة : « ما السبب الموجب لوجود العالم حتى يقال فيه انما وجد العالم لكذا ؟ وذلك الامر المتوقف عليه صحّة وجوده ، امّا أن يكون علّة ، فتطلب معلولها لذاتها . واذا كان هذا ، فهل يصحّ أن يكون للمعلول علتان فما زاد ، أو لا يصحّ وذلك فى النظر العقلى لا فى الوضعيات ؟ واذا تعددت العلل ، فهل تعددها يرجع الى أعيان وجودية ، أو هل هى نسب لامر واحد ؟ وثمّ اُمور يتوقّف صحّة وجودها على شرط يتقدمها أو شروط ، ويجمع ذلك كله اسم السبب .

(٢٨١) « وللشرط حكم وللسبب حكم . فهل العالم فى افتقاره الى

السبب الموجب لوجوده (هو) افتقار المعلول الى العلة أو افتقار المشروط الى الشرط ؟ وأيهما كان لم يكن الآخر . فانّ العلة تطلب المعلول لذاته ، والشرط لا يطلب المشروط لذاته . فالعلم مشروط بالحياة ، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم . وليس كون العالم عالماً كذلك ، فانّ العلم علة فى كون العالم عالماً ، فلو ارتفع العلم ارتفع كونه عالماً . فهو من هذا الوجه يشبه الشرط ، اذ لو ارتفعت الحياة ، ارتفع العلم ؛ ولو ارتفع كونه عالماً ، ارتفع العلم ، فتميز عن الشرط ، اذ لو ارتفع العلم ، لم يلزم ارتفاع الحياة .

(٢٨٢) « فهاتان مرتبتان معقولتان قد تميزتا ، تسمّى الواحدة علّة وتسمى الاخرى شرطاً . فهل نسبة العالم فى وجوده الى الحق (هى) نسبة المعلول أو نسبة المشروط ؟ محال أن تكون نسبة المشروط على المذهبين ، فانّا لا نقول فى المشروط : يكون ولا بُدّ ، وانّما نقول : اذا كان (المشروط) فلا بدّ من وجود شرطه ، المصحح لوجوده . ونقول فى العالم ، على مذهب المتكلّم الاشعرى : انّه لا بدّ من كونه (كون العالم) لانّ العلم سبق بكونه ، ومحال وقوع خلاف المعلوم ؛ وهذا لا يقال فى المشروط . وعلى مذهب المخالف وهم الحكماء ، فلا بدّ من كونه ، لانّ الله اقتضى وجود العالم لذاته ، فلا بدّ من كونه ما دام موصوفاً بذاته ، بخلاف الشرط .

(٢٨٣) فلا فرق اذن بين المتكلّم الاشعرى والحكيم فى وجوب وجود العالَم بالغير . فلنسمّ تعلّق العلم بكون العالم أزلاً علّةً كما يسمّى الحكيم الذات علّةً . ولا فرق . ولا يلزم مساوقة المعلول علّته فى جميع المراتب ، فالعلّة متقدمة على معلولها بالمرتبة بلا شكّ ، سواء كان ذلك سبق العلم أو ذات الحق . ولا يعقل بين الواجب الوجود لنفسه وبين الممكن بَونٌ زمانى ولا تقدير زمانى ، لان كلامنا فى أول موجود ممكن ، والزمان من جملة الممكنات . فان كان (الزمان) أمراً وجودياً ، فالحكم فيه كسائر الحكم فى الممكنات ؛ وان لم يكن أمراً وجودياً ، وكان نسبة ، فحدثت النسبة بحدوث

الموجود المعلول حدوثاً عقلياً لا حدوثاً وجودياً . واذا لم يعقل بين الحق والخلق بون زمانى ، فلم يبق (من فرق بينهما) الا المرتبة : فلا يصحّ أن يكون أبداً الخلقُ فى رتبة الحق ، كما لا يصحّ ان يكون المعلول فى رتبة العلّة ، من حيث ما هو معلول عنها . فالذى هرب منه المتكلّم فى زعمه ، وشنّع به على الحكيم القائل بالعلّة ، يلزمه فى سبق العلم بكون المعلوم ، لان سبق العلم يطلب كون المعلوم لذاته ولا بدّ ، ولا يعقل بينهما بونٌ مقدّر . فها قد نبهناك على بعض ما ينبغى فى هذه المسألة .

(٢٨٤) « فالعالم لم يبرح فى رتبة امكانه ، سواء كان معدوماً أو موجوداً ؛ والحق تعالى لم يبرح فى مرتبة وجوب وجوده [٢٤ ألف] لنفسه ، سواء كان العالم أو لم يكن . فلو دخل العالم فى الوجوب النفسى (يعنى الذاتى) للزم قدم العالم ، ومساوقته فى هذه الرتبة لواجب الوجود لنفسه ، وهو الله . ولم يدخل (العالم فى الوجوب النفسى) بل بقى على امكانه وافتقاره الى موجده وسببه ، وهو الله تعالى . فلم يبق معقول البينية بين الحق والخلق الا التمييز بالصفة النفسية (اى الذاتية) ، فبهذا نفرق بين الحق والخلق . فافهم .

(٢٨٥) « وأمّا قولنا : هل يكون فى العقل للأمر المعلول علّتان؟ فلا يصحّ أن يكون للمعلول العقلى علّتان ، بل ان كان معلولاً فعن علّة واحدة ، لانّه لا فائدة الا أن يكون لها (اى للعلة) أثر فى المعلول . وأما ان اتفق أن يكون من شرط المعلول أن يكون على صفةٍ بها يقبل أن يكون معلولاً لهذه العلة ، ولا يمكن أن يكون هذا علة لذلك المعلول نفسه الا أن يكون ذلك المعلول بتلك الصفة النفسية ــ فلا بدّ منها ــ فلا يلزم من هذا أن تكون تلك الصفة النفسية علة له ، فانها صفة نفسية ، والشىء لا يكون علة لنفسه ، فان يؤدى أن تكون العلة عين المعلول ، فيكون الشىء متقدماً على نفسه بالرتبة ، وهذا محال . فكون الشىء علةً لنفسه محال .

(٢٨٦) « فانّ العالم لولم يكن فى نفسه على صفة يقبل الاتصاف بالوجود والعدم على السواء ، لم يصحّ أن يكون معلولاً لعلته المرجّحة له أحد الجائزين ، بالنظر الى نفسه . فانّ المحال لا يقبل صفة الايجاد ، فلا يكون الحق علة له . فبطل أن يكون كونه (اى كونه العالم) ممكنا علة له . وبطل ان يكون للشىء علتان ، فانّ الاثر للعلة فى المعلول انما كان وجوده ، فما حكم العلة الاخرى فيه ؟ ان كان وجوده ، فقد حصل من احداهما ، فلم يبق للآخر (اى للعلة الأُخرى) أثره (أى أثرها) .

(٢٨٧) « فان قيل : باجتماعهما كان المعلول عن ذلك الاجتماع ، فكان عنهما ، ـ قلنا : فكل واحد منهما اذا تفرّد لا يكون علة ، ولا يصحّ عليه اسم العليّة ؛ وقد صحّ . فبطل كونه علّة (أن يكون) متوقفاً على امرآخر . فان قال : وما المانع ان تكون العلة بالاجتماع ؟ قلنا : انما يكون الشىء علة لنفسه لهذا المعلول عنه لا لغيره ، فيكون معلولاً لذلك الغير ، لان ذلك الغير كسبه العليّة ، وكل مكتسب لا يكون صفة نفسية (اى ذاتية) .

(٢٨٨) « ولو قلنا : باجتماعهما كان علة ، ـ فلا يخلو ذلك الاجتماع أن يكون أمراً زائداً على نفس كل واحد منهما ، أو هو عينهما . لا جائز أن يكون عينهما ، فانّا نعقل عين كل واحد منهما ، ولا اجتماع ؛ فلا بدّ أن يكون زائداً . فذلك الزائد لا بدّ أن يكون وجوداً أو عدماً ، أو لا وجوداً ولا عدماً ، أو وجوداً وعدماً معاً . فهذا القسم الرابع محال بالبديهة ؛ ومحالٌ أن يكون وجوداً ، للتسلسل اللازم له بما يلزمه من ملزومه ، أو الدور ؛ فيكون علة لمن هو معلول له ، وهذا محال . ـ ومحال أن يكون عدماً ، لأنّ العدم نفى محض ، ولا يتصف النفى المحض بالاثر . ـ ومحالٌ أن يكون لا وجوداً ولا عدماً ، كالنسب ، اذ لا حقيقة للنسب فى الوجود ، فانّها اُمور اضافية تحدث ، ولا يكون ما يحدث علة لما هو عنه حادث .

فبطل أن يكون للشيء علتان فى العقل .

(٢٨٩) « وأما فى الوضعيات ، فقد يعتبر الشرع اُموراً تكون بالمجموع سبباً فى ترتيب الحكم . هذا لا يمنع . فاذ وقد علمت هذا ، فهو أدلّ دليل على توحيد الله تعالى كونُه علّةً فى وجود العالم ؛ غير أنّ اطلاق هذا اللفظ عليه لم يرد به الشرع ، فلا نطلقه عليه ولا ندعوه به . فهذا توحيد ذاتى ، ينتفى به الشريك بلا شكّ . قال الله ـ عزوجل : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا . » ومعنى هذا لم يوجدا ، يعنى العالم العلوى وهو السماء، والسفلى وهو الارض فحقّق هذه المسألة فى ذهنك ، فانها نافعة فى نفى الشريك ونفى التحديد عن الله تعالى . فلا حدّ لذاته ، ولا شريك له فى حكمه « لا آله الا هو العزيز الحكيم . »

(٢٩٠) هذا آخر كلامه المنقول من « الفتوحات » . والحقّ أنه فتوح عينى (غيبىّ ؟) من الفتوحات الآلهية ـ قدس الله سرّه . وحاصله أنّ وجود الآلهين المستقلين ، أو العلتين المعتبرتين فى معلول واحد أو مألوه واحد، محال . وهذا صحيح واضح بأنّ الآله الواحد أو العلة الواحدة (هل) يحصل من كل واحد منهما المقصود المخصوص بهما من الآلهية والعليّة أم لا ؟ فان حصل ، حصل الغنى من الآخر ؛ وان لم يحصل لم يكن هو ، فيما هو مخصوص به ، تاماً . وكل من لا يكون فى نفسه تامّاً ، يكون ناقصاً محتاجاً الى غيره فى تكميله ـ تعالى الله عن ذلك !

(٢٩١) وللحكيم ، فى هذا المقام ، نكتة شريفة بالنسبة الى ما سبق من الشيخ فى وجود العالم وقدمه وحدوثه . وهو ان يقول للمتكلّم : صفات الله تعالى حيث انّها غير زائدة على ذاته ولا (هى) جزء لها ، فتحقق أنها عينها . واذا كانت عينها ، فهل هى حاصلة لها بالقوة أو بالفعل ؟ ان كانت بالقوة ، يلزم أن يكون (تعالى) ناقصاً فى ذاته قبل ظهورها بالفعل ؛ وان كانت بالفعل ، فيجب أن يكون هو خالقاً فى الازل بالفعل ، موجداً له (اى

للعالم) ، كما كان عالماً وقادراً كذلك ؛ وبناءً على هذا ، يجب أن يكون العالم قديماً كما أنّه تعالى قديم ، أعنى أن يكون أحدهما قديماً بالذات ، والآخرُ قديماً بالغير ـ أى بالحق القديم ، لان ليس بينه وبين العالم آنٌ ولا زمان ، كما هو عليه المحجوب . غاية ما فى الباب (أن) يعتبر بينهما تقدم وتأخر بالذات ، وهذا لا يقدح فى قدم العالم ، ولا أنّه تعالى علة له بحيث يلزم ايجابه وغير ذلك من المفاسد . وليس للمتكلّم فى هذا المقام جواب ينفع ولا كلام يلزم منه اسكات القائل به .

(٢٩٢) والحق أنه نظر شريف دقيق . وذلك لانّه [٢٤ ب] قريب الى نظر العارفين المحققين من أهل الله ، فانهم بأجمعهم ذهبوا الى هذا وقالوا : انّ الحق تعالى لم يزل ظاهراً فى مظاهر العالم ومجاليه ، ولا يزال كذلك ، وان كان من هذا يلزم عند الجاهل قدم العالم ، وعند العارف حدوثه بوجهٍ وقدمه بوجهٍ آخر ، لانّه (اى العالم) من حيث امكانه وأعيانه المعدومة حادث ، وليس بقديم لنفسه ولا بغيره ؛ ومن حيث ظهوره ، فهو حادث بنفسه ، قديم بغيره ، وهذا هو المراد . ـ والوجه الأعظم (فى هذا) هو أنّ العالم ليس له وجود عندهم ، فلا يصدق عليه أنه قديم ولا حادث ، كما سبق تقريره من كلام الشيخ مبسوطاً . هذا مضى . وللشيخ (الحاتمى) فى وجود العالم ، والبحث الذى سبق فيه ألآن ، أبحاث اُخر فى الرسالة الموسومة « بانشاء الجداول » وفى ضمنها صورة جداول الاسماء نذكرها ههنا ، ونختم هذا البحث عليها . وهو هذا ، وبالله التوفيق .

(٢٩٣) « اعلم ـ وفقّك الله وسدّدك ـ أنّه لما نظرنا العالم على ما هو عليه ، وعرفنا حقيقته ومورده ومصدره ، ونظرنا ما ظهر فيه من الحضرة الآلهية بعد ما فصّلناه تفصيلاً ، فوجدنا الذات الآلهية منزهة عن أن يكون لها بعالم الكون والخلق والامر مناسبةٌ أو تعلّق بنوعٍ مّا من الانواع ، لانّ الحقيقة تأبى ذلك . فنظرنا ما الحاكم المؤثر فى هذا العالم . فوجدنا الاسماء

الحسنى ظهرت فى العالم كلّه ظهوراً لا خفاء به كلّياً ، وحصلت فيه بآثارها وأحكامها ، لا بذواتها لكن بأمثالها ، لا بحقائقها لكن برقائقها .

(٢٩٤) « فأبقينا الذات المقدسة على تقديسها وتنزيهها ، ونظرنا الى الاسماء ، فوجدناها كثيرة ، فقلنا : الكثرة جمعٌ ، ولا بدّ من أئمـّة متقدمة فى هذه الكثرة ؛ فلتكن الائمـّة هى المسلّطة على العالمين و (على) ما بقى من عدد الاسماء ، اذ الائمة (هم) الجامعون لحقائقها . فالامام المقدم الجامع اسمه الله ، فهو الجامع لمعانى الاسماء كلّها ، وهو دليل الذات ؛ فنزهناه كما نزهنا الذات . وأيضاً فانـّه (اى الاسم الله) من حيث ما وُضع (هو) جامع للاسماء ، فانّ اخذناه لكون من الاكوان ، ما نأخذه من حيث ما وُضع (له) وانـّما نأخذه من جهة حقيقةٍ مّا من حقائقه التى هو مهيمن عليها؛ ولتلك الحقيقة اسم يدل عليها من غير اسم الله ، فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذى لا يحتمل غيرها ونبرز الكون منها ، ونترك اسمه « الله » على منزلته من التقديس . فاذا تقرر هذا ، وخرج « الاسم الجامع » عن التعلّق بالكون، وبقى على مرتبته حتى لا تبقى حقيقة الا برزت ، فحينئذ يظهر سلطان ذاته كلياً ، فلنرجع الى الائمـّة الذين هم من جملة حقائقه . ونقول :

(٢٩٥) « انّ ائمـّة الاسماء كلها ، عقلا وشرعاً ، سبعة ليس (ثمّ) غيرها ، وما بقى من الاسماء فتبعٌ لهؤلاء ؛ وهى : الحىّ ، العليم ، المريد ، القائل ، القادر ، الجواد ، المقسط . فالحىُّ امام الائمـّة ومقدّمهم ، والمقسط آخر الائمة . والقائل أدخله الشرع فى الائمـّة خاصـّةً ، وقبله المقامُ وُسرّ به. وما بقى (من الاسماء) ، فالروح العقلى اقتضاه اماماً ، وانفرد الروح القدسى بالقائل خاصـّةً ، وله مدخل فى « المقسط » من جهةٍ مّا ، وفى اسمه « الجواد» لا غير .

(٢٩٦) « فاسمه تعالى « الجواد » يعمّ كل اسم رحمانى يعطى سرّاً ونعمة ، وهو المهيمن على هذا القبيل من الاسماء . و « المقسط » يعمّ كل

اسم غضبى يعطى ضراً ونقمة ، وهو المهيمن على هذا القبيل من الاسماء. وليس فى العالم الا هؤلاء الائمة ، وهذان القبيلان من الاسماء لا غير . ولولا ظهور الاحكام الشرعية ، ما احتجنا الى الاسم « المقسط » احتياجاً ضرورياً . فالعقاب والوعيد اضطرنا (كلاهما) الى امامة الاسم « المقسط » . وليس ايلام البهائم ، وما فى ضمن ذلك ، من حكم اسمه « المقسط » ولكن من حكم اسمه « المريد » وهو (أعنى الاسم « المريد ») من الائمة المتقدمين .

(٢٩٧) « فتحقق الشكل ، اذا رسمناه ، ليثبت فى خيالك ؛ فانى ساُقيم لك دائرة العالم ، من غير نظر الى شريعة ، وما يحكم فيه (اى فى العالم) من هؤلاء الائمة . وساُقيم لك دائرة السعادة من العالم ودائرة الشقاوة ، وما يحكم فيه من هؤلاء الائمة . فانظر امتداد الرقائق من حضرات الائمة الى العالم ، ومراتب الائمة : الاول فالاول ، الاعلى فالاعلى . و ساُقيم لك القبيلين من الائمة (قبيل الاسم « الجواد » وقبيل الاسم « المقسط ») بين دوائر العالم وحضرات الائمة ، وأجعل لهم ثلاث دوائر : دائرة تضم القبيلين ، فى مقابلة دائرة العالم الكبرى المطلقة ؛ ودائرتان فى مقابلة عالم السعادة وعالم الشقاوة وتميز القبيلين . فانظرها وتحققها حتى تحصلها فى خيالك . وسأجعل الرقائق من الائمة تمتد الى السدنة من الاسماء ، ومن السدنة الى العوالم ؛ وقد تمتد الرقيقى من بعض الائمة الى بعض ، وحينئذ تنزل وتتصل بالعالم ، لوقوف بعض الائمة على بعض .

(٢٩٨) « واكتبْ على الرقائق أثرها حتى تعقل . فالق بالك ! واشحذْ فؤادك . واشكر الله الذى سخرنى لك حتى علمتَ من الوجود ما غاب عنه أكثر الخلق ، بأقرب محاولة وأصح مثال . وذلك بفضل الله وحوله وقوته ومنه . » وهذه صورة الدائرة والدوائر والحبائل للاسماء بموجب ما ذكره ـ قدس الله روحه العزيز ـ [٢٥ ألف] (انظر الدائرة **رقم ٣** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والأشكال) .

(٢٩٩) واذا عرفت هذا من اشارة الشيخ ، وعرفت أنّ لكل عارف ومحقق اشاراتٍ ورموزاً فى أمثال ذلك ، وليس ذلك مخصوصاً بنا ، فلنرجع الى ما كنا بصدده من تقرير أقواله المتممة لهذه الابحاث . وقد بقى منها شيء قليل وهو بحث الاختراع وايجاد العالم بيده وبغيره من أسمائه ، وغير ذلك من الابحاث . وهو منقول من « الفتوحات المكية » كأقوال اُخر ، لانّ « الفصوص » سيجيء البحث عنه مع أنّه منسوب الى غيره بقوله . وذلك هو أنّه قال :

(٣٠٠) « سألنى وارد الوقت عن اطلاق « الاختراع » على الحقّ تعالى . فقلتُ له : علمُ الحق بنفسه عينُ علمه بالعالم ، اذ لم يزل العالم مشهوداً له تعالى وان اتصف بالعدم . ولم يكن العالم مشهوداً لنفسه ، اذ لم يكن موجوداً ، وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف ، وبنسبة لم تزل موجودة . فعلمه تعالى لم يزل موجوداً ، وعلمه بنفسه علمُه بالعالم . فعلمُه بالعالم لم يزل موجوداً . فعلِم العالم فى حال عدمه ، وأوجده على صورته فى علمه . وسيأتى بيان هذا فى آخر الكتاب . وهو سرّ القدر الذى خفى عن أكثر المحققين .

(٣٠١) « وعلى هذا لا يصحّ فى العالم الاختراع ؛ ولكن يطلق عليه الاختراع بوجهٍ مّا ، لا من جهة ما تعطيه حقيقة الاختراع ، فان [٥٠ ب] ذلك يؤدى الى نقص فى الجناب الالٓهى . فالاختراع لا يصحّ الا فى حق العبد ؛ وذلك أنّ المخترع على الحقيقة لا يكون مخترعاً الا حتى يخترع مثال ما يريد ابرازه فى الوجود فى نفسه أولاً ، ثم بعد ذلك تبرزه القوة العملية الى الوجود الحسّىّ على شكلٍ ما يعلم له مثل . ومتى لم يخترع (المخترع) الشيء فى نفسه أولاً ، فليس بمخترع حقيقةً . فانّك اذا قدّرت أنّ شخصاً علّمك ترتيب شكلٍ ما ظهر فى الوجود له مثل ، فعلمته . ثم أبرزته أنت للوجود كما علمته . فلست أنت ، فى نفس الامر وعند نفسه ،

بمخترع له ؛ وانّما المخترع له من اخترع مثاله فى نفسه ثم علّمه ، وان نسب الناس الاختراع لك فيه من حيث انّهم لم يشاهدوا ذلك الشىء من غيرك .

(٣٠٢) « فارجع أنت الى ما تعرفه من نفسك ، ولا تلتفت الى من لم يعلم ذلك منك . فانّ الحق سبحانه ما دبّر العالم تدبير من لم يحصل ما ليس عنده ، ولا فكّر فيه ، ولا يجوز عليه ذلك ، ولا اخترع فى نفسه شيئاً لم يكن عليه ، ولا قال فى نفسه : هل نعمله كذا أو كذا ؟ هذا كله مالا يجوز عليه . فانّ المخترع للشىء يأخذ أجزاء موجودة ، متفرقة فى الموجودات ، فيؤلفها فى ذهنه ووهمه تأليفاً لم يسبق اليه فى علمه ، وان سبق فلا يبالى ، فانه فى ذلك بمنزلة الاوّل الذى لم يسبقه أحد اليه ، كما تفعله الشعراء والكتّاب والفصحاء فى اختراع المعانى المبتكرة .

(٣٠٣) « فثمّ اختراع قد سُبق اليه ، فيتخيل السامع أنه سرقه . فلا ينبغى للمخترع أن ينظر الى أحد الا ما حدث عنده خاصةً ، ان أراد أن يلتذّ ويستمتع بلذة الاختراع . ومهما نظر المخترع لامرٍ ما الى من سبقه فيه ، بعد ما اخترعه ، ربّما هلك وتفطرت كبده . واكثر العلماء (ضرباً) بالاختراع البلغاء والمهندسون ، ومن أصحاب الصنائع ، النّجارون والبنّاؤن . فهؤلاء أكثر الناس اختراعاً ، وأذكاهم فطرة ، وأشدهم تصرّفاً لعقولهم .

(٣٠٤) « فقد صحّت حقيقة الاختراع لمن استخرج بالفكر ما لم يكن يعلم قبل ذلك ، ولا علمه غيره بالقوة ، أو بالقوة والفعل ، ان كان من العلوم التى غايتها العمل . والبارى سبحانه لم يزل عالماً بالعالم أزلاً ؛ ولم يكن على حالةٍ لم يكن فيها بالعالم غير عالم ؛ فما اخترع فى نفسه شيئاً لم يكن يعلمه . فاذ قد ثبت عند العلماء بالله قِدَمُ علمه ، فقد ثبت كونه تعالى مخترعاً لنا بالفعل ، لا أنّه اخترع مثالنا فى نفسه ، الذى هو صورة

علمه بنا ، اذ كان وجودنا على حدّ ما كنا فى علمه ، ولو لم يكن كذلك ، لخرجنا الى الوجود على حدّ ما لم يعلمه ، وما لا يعلمه لا يريده ، و ما لا يريده لا يوجده . فنكون اذن موجودين بأنفسنا أو بالاتفاق . واذا كان هذا ، فلا يصحّ وجودنا عن عدم ؛ وقد دلّ البرهان على وجودنا عن عدم ، وعلى أنه تعالى عَلِمنا وأراد وجودنا ، وأوجدنا على الصورة الثابتة فى علمه بنا ، ونحن معدومون فى أعياننا . فلا اختراع فى المثال . فلم يبق الا الاختراع فى الفعل ، وهو صحيح لعدم المثال الموجود فى العين . فتحقق ما ذكرناه . وقل بعد ذلك ما شئت : فان شئت ، وصفته تعالى بالاختراع وعدم المثال ؛ وان شئت ، نفيت هذا عنه ، ولكن بعد وقوفك على ما أعلمتك به . »

(٣٠٥) هذا آخر كلامه الاخير أيضاً فى هذا الباب . والحق أنّ كلامه حسن دقيق شريف ، وهذا أدقّ وألطف . وكان لنا فى هذا غرض آخر ، وهو أنّ الاختراع فى نفسه شريف ؛ ونحن معتبرون بهذا الوجه فى اختراع الدوائر المنضمّة (فى) هذا الكتاب ، فانّ كلّها مخترعاتى خاصّة . ولكن حيث حصل لنا الاشتراك مع النجارين والبنائين ، فما رأيناه شيئاً نعتدّ به . ومع ذلك ، وجوده خير من عدمه . وبالجملة ، حيث فرغنا من كلام الشيخ (الحاتمي) بوجوه مختلفة ، وصارت هى دالّة على فضيلته وولايته ، وتحقّق أنّه ولىّ من أولياء الله ، وأنّه ليس من الذين يصدر عنهم الكذب والافتراء ، (لا) سيّما بالنسبة الى الرسول - صم - نوماً أويقظة ، - وجب الشروع فى أفعاله الدالّة على فضيلته وولايته أيضاً ، كما شرطناه مراراً ، وبيان أقواله المذكورة ، وان طال (ذلك) ، لكن لم يكن يخلو عن فائدة ، بل (عن) فوائد ؛ ونضيف اليها فصلاً من عقيدته ومحبّته للنبى - صم - وأهل بيته - عم - فانّهم أصل الكل ورأس الجميع ، لان كل من حصل له شيء من المعارف الآلهية ، لم يكن (ذلك) الا من مشربهم ومعدنهم ، اللذين هما مشرب النبوة ومعدن الولاية جعلنا الله بفضله وكرمه منهم ومن تابعيهم . والوجه

المشتمل على بيان أفعاله المذكورة (هو) هذا . وبالله التوفيق .

الوجه الثالث

فى اثبات ولاية الشيخ بفعله الدال عليها وبيان أنه من أولياء الله تعالى وخلفائه فى عباده

(٣٠٦) اعلم أنّ المراد بالافعال ههنا العمليات من التصوّف بحسب السلوك ، قلبية كانت أو قابلية (قالبيّة ؟) ، مما يوافق الشريعة والطريقة والحقيقة ، ويحكم بصحتها القرآن والسنّة وطريق المشايخ من السلف . وله (اى للشيخ الاعظم) فى هذا اُمور عجيبة وصور غريبة ، ما يتمكن من بيانها مفصلاً ، لان هذا المكان لايحتملها ، فانّها خارجة عن الامكان . لكن من حيث الاجمال ، أقلّه ما روى عنه بعض أصحابه [٢٦ ألف] مسنداً الى أخصّ تلامذته واخوانه ، أنه فى أوان سلوكه كان صاحب الرياضة الشاقة والمجاهدة الصعبة والعزلة والخلوة . وأخذ بعد ذلك فى السياحة والسير من بلد الى بلد و(من) أقليم الى أقليم ، من بلاد الحجاز واليمن والشام والروم وديار مصر والمغرب ، وغير ذلك من البلدان والاقاليم والقرى والبقاع ، لزيارة المشاهد المباركة والامكنة الشريفة ، كالكعبة والقدس والخليل ، والمجاورة بها مدّة مديدة ، حتى روى أنه صلّى باسم كل نبيٍ من الانبياء ورسول من الرسل ووليّ من الاولياء وقطب من الاقطاب ، ركعتين من الصلوات المندوبة أو المنذورة ، تبركاً بهم وتيمّناً بأرواحهم وأنفسهم ، مع أنّ الوصول الى الله تعالى والسلوك فى سبيله ليس موقوفاً على شيء من ذلك .

(٣٠٧) وانّ الوصول الى الله تعالى ، بالاتفاق ، موقوف على سلوكين : سلوك المحبيّة وسلوك المحبوبيّة ، لقوله جلّ ذكره : « فسوف يأتى الله بقوم يحبّهم ويحبّونه » الآية . أمّا سلوك المحبيّة ، فهو السلوك الذي يكون وصول السالك متأخراً عن سلوكه ، ويكون موقوفاً على الرياضة

والخلوة والمجاهدة والشيخ والمرشد ، وكل ما سبق من هذا القبيل ، لقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وانّ الله لمع المحسنين » ولقوله تعالى : « من كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً » .

(٣٠٨) وأمّا سلوك المحبوبيّة ، فهو السلوك الذى يكون وصول السالك متقدماً على سلوكه ، ولا يكون موقوفاً على شيء أصلاً ، من العلم والعمل والقول والفعل ، سابقاً أو لاحقاً ، لقوله تعالى فيهم : « الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » . ولقوله فى حق نبينا - صم : «وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » . ولقوله فى حق عيسى - عم : « قالوا : كيف نكلم من كان فى المهد صبياً ؟ قال : انّى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى مباركاً.» ولقوله فى حق يحيى - عم : « يا يحيى ! خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبياً . » ولقوله فى الانبياء مطلقاً : « ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم ، واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى من يشاء من عباده . » وغير ذلك من الأقوال الدالة على ذلك ، كما سنشير الى القسمين فى موضعهما مفصّلاً مبرهناً .

(٣٠٩) والغرض منه ، أن يمكن أن يكون الشيخ في مقام المحبوبيّة ، وحصلت له هذه المراتب والمقامات من غير سلوك مشهود وعمل سابق وسبب لاحق ؛ ولم يكن محتاجاً الى شيء منها : « وما ذلك على الله بعزيز . » وكم من الأولياء والكمّل (من) وصلوا الى هذه المراتب والمقامات بطريق المحبوبيّة ، و (خاصّة) أصحاب الجذبات منهم لقوله - صم : « جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين » ، لانّ الجذبات الآلهية غير موقوفة على شيء من هذه الاشياء ، والاختصاصات الربانية غير متعلقة بسبب من الأسباب ، لقوله تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم . »

(٣١٠) وعلى الجملة ، يمكن أنّ الشيخ (الحاتمى) كان من

المحبّين ، ويمكن أنّه كان من المحبوبين ؛ وعلى (كلا) التقديرين ، كان فى مقام عالٍ ومرتبة رفيعة كما شهد به بعض أقواله ، ويشهد به بعض أفعاله . رزقنا الله الوصول الى مقامه ومرتبته ! وهذا المقال يحتاج الى ترتيب سلوكه من الأول الى الآخر ، ونسبة خرقته ، واسناد تلقينه الى مشايخه وأساتذته ، لا سيّما الخضر ـ عم . فانّه لبس الخرقة من الخضر مرة ، ومرة اُخرى من المشايخ ؛ وذلك غير معلوم مفصّلا . وقد كتب فى سيرته وطريقته ، من الأول الى الآخر ، كتاباً كبيراً ، الرجوع اليه أولى . ولكن له بابان معتبران فى « الفتوحات المكية » من المجلد الأول ، الباب الأول منهما فى هذا الباب ، أى العمليات ؛ والثانى ، فى اعتقاده ومحبّته للنبى وأهل بيته ـ عم . والبابان مناسبان بهذا المقام ؛ نذكرهما ههنا ونرجع الى غيرهما من الابحاث .

(٣١١) أمّا الباب الأول ، فهو الباب الخامس والعشرون منه ، فى معرفة « الوتد » وهو قوله : « اعلم ، أيّها الولىّ الحميم ـ أيّدك الله تعالى ـ أنّ هذا « الوتد » (هو) الخضر ، صاحب موسى ـ عم ـ أطال الله تعالى عمره الى الآن ؛ وقد رأينا من رآه ، واتفق لنا فى شأنه أمر عجيب . وذلك أنّ شيخنا أبا العباس العُرَينى ـ رحمه الله ـ جرت بينى وبينه مسألة فى حق شخصٍ كان بشّر رسول الله ـ صم ـ بظهوره . فقال لى (الشيخ) : هو فلان بن فلان . وسمّى لى شخصاً أعرفه باسمه وما رأيته ، ولكن رأيت ابن عمته ، فربّما توقفت فيه ، ولم آخذ بالقبول ـ أعنى قوله فيه ـ لكونى على بصيرة فى أمره . ولا شك أنّ الشيخ رجع سهمه عليه ، فتأذّى فى باطنه ؛ ولم اشعر بذلك ، فانى كنت فى بداية أمرى ، فانصرفت عنه الى منزلى.

(٣١٢) «فكنت فى الطريق . فلقينى شخص لا أعرفه ، فسلّم علىّ ابتداءً سلام محبٍّ مشفقٍ ، وقال لى : يا محمد ! صدِّق الشيخ أبا العباس

فيما ذكر لك عن فلان ، وسمّى لنا الشخص الذى ذكره ابو العباس العُرَينى. فقلنا له : نعم ! وعلمتُ ما أراد . فرجعتُ من حينى الى الشيخ لأُعرفه بما جرى . فعند ما دخلتُ عليه ، قال : يا أبا عبد الله ! أحتاج معك ، اذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها ، الى الخضر يتعرّض اليك ، يقول لك : صدِّق فلاناً [٢٦ ب] فيما ذكره لك ؟ ومن أين يتفق لك هذا فى كل مسألة تسمعها منّى فتتوقف ؟ ـ فقلت : انّ باب التوبة مفتوح . فقال : وقبول التوبة واقع . فعلمت أنّ ذلك الرجل كان الخضر . ولا شك أنى استفهمت الشيخ عنه : أهو هو ؟ فقال : نعم ! هو الخضر .

(٣١٣) « ثم اتفق لى ، مرةً اُخرى ، أنى كنت بمرسى تونس بالحفرة ، فى مركب فى البحر . فأخذنى وجع فى بطنى ، وأهل المركب قد ناموا . فقمت الى جانب السفينة ، وتطلعت الى البحر . فرأيت شخصاً ، على بعدٍ ، في ضوء القمر ـ وكانت ليلة البدر ـ وهو يأتى على وجه الماء حتى الىّ . فوقف معى ، ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأُخرى ؛ فرأيت باطنها وما أصابها بلل ؛ واعتمد عليها ورفع الأُخرى فكانت كذلك . ثم تكلّم معى بكلام كان عنده . ثم سلّم وانصرف يطلب المنارة ، محرساً على شاطىء البحر ، على تلٍ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين ، فقطع تلك المسافة فى خطوتين أو ثلاث خطوت . فسمعت صوته ـ وهو على ظهر المنارة ـ يسبح الله تعالى . وربّما مشى الى شيخنا جرّاح بن خميس الكتانى ، وكان من سادات القوم ، مرابطاً بـ « مَرسى عيدون » . وكنتُ جئت من عنده بالامس من ليلتى تلك . فلما جئت المدينة لقيت رجلاً صالحاً ، فقال لى : كيف كانت ليلتك البارحة فى المركب ، مع الخضر ؟ ما قال لك وما قلتَ له ؟

(٣١٤) « فلما كان بعد ذلك التاريخ ، خرجت الى السياحة بساحل البحر المحيط ، ومعى رجل ينكر خرق العوائد للصالحين . فدخلنا مسجداً

خراباً منقطعاً لاُصلّى فيه ، أنا وصاحبى ، صلاة الظهر . فاذا بجماعة من السائحين المنقطعين ، دخلوا علينا ، يريدون ما نريده من الصلاة فى ذلك المسجد ، وفيهم ذلك الرجل الذى كلّمنى على البحر ، الذى قيل لى انه الخضر . وفيهم رجل كبير القدر ، أكبر منه منزلة ؛ وكان بينى وبين ذلك الرجل اجتماع ، قبل ذلك ، ومودة . فقمت وسلّمت عليه ، فسلّم علىّ وفرح بى ؛ وتقدّم بنا نصلّى . فلما فرغنا من الصلاة ، خرج الامام وخرجتُ خلفه وهو يريد باب المسجد .

(٣١٥) « وكان الباب في الجانب الغربى ، يشرف علىالبحر المحيط ، بموضع يسمّى « بكّة » . فقمت اتحدث معه على باب المسجد ؛ واذا بذلك الرجل ، الذى قلت أنّه الخضر ، قد أخذ حصيراً صغيراً كان فى محراب المسجد ، فبسطه في الهواء على قدر سبعة أذرع من الأرض ، ووقف على الحصير فى الهواء يصلى . فقلت لصاحبى : أما تنظر الى هذا و (الى) ما فعل ؟ فقال لى : سرْ اليه وَسله . فتركت صاحبى واقفاً ، وجئت اليه . فلما فرغ من صلاته ، سلّمتُ عليه وأنشدته لنفسى :

شغلُ المحبّ عن الهواء يَسرّه فى حبّ من خلق الهواء وسخّرهْ
العارفون عقولهم معقولة عن كل كون ترتضيه مطهَّرةْ
فهو لديه مكرّمون وفى الورى أحوالهم مجهولة ومستَّرةْ

فقال لى : يا فلان ! ما فعلتُ ما رأيتَ الا فى حق هذا المنكر ـ وأشار الى صاحبى الذى كان ينكر خرق العوائد ، وهو قاعد فى صحن المسجد ينظر اليه ـ ليعلم أنّ الله يفعل ما يشاء مع من يشاء . فرددت وجهى الى المنكر وقلت له : ما تقول ؟ فقال : ما بعد العين ما يقال !

(٣١٦) « ثم رجعت الي صاحبى وهو ينتظر فى باب المسجد . فتحدثت معه ساعة وقلت له : من هذا الرجل الذى صلّى في الهواء ؟ وما ذكرتُ له ما اتفق لى معه قبل ذلك . فقال لى : الخضر . فسكتُّ ـ وانصرفت

الجماعة . وانصرفنا نريد « روطة » ، موضع مقصود يقصده الصلحاء من المنقطعين ، وهو بمقربة من « بشكنصار » على ساحل المحيط . فهذا ما جرى لنا مع هذا « الوتد » نفعنا الله برؤيته .

(٣١٧) « وله مع العلم اللدنى ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن هو على رتبته . وقد أثنى الله عليه . واجتمع به رجل من شيوخنا ، وهو على بن عبد الله بن جامع ، من أصحاب علىّ المتوكل وأبى عبد الله قضيب البان . كان يسكن بالمِقلَى ، خارج الموصل ، فى بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان ، و ألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر من بستانه ، وبصورة الحال التى جرت له معه فى الباب اياها . وقد كنتُ لبست خرقة الخضر بطريق أبعد من هذا ، من يد صاحبنا تقى الدين عبد الرحمن بن على بن ميمون بن آب التَوزَرِى ؛ ولبسها هو من يد صدر الدين ، شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، وهو ابن حمويّة ، وكان جدهُ قد لبسها من يد الخضر .

(٣١٨) « ومن ذلك الوقت قُلت بلباس الخرقة ، وألبستها الناس لمّا رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت ، قبل ذلك ، لا أقول بالخرقة المعروفة ألان . فانّ الخرقة عندنا انما هى عبارة عن الصحبة والأدب والتخلّق ، ولهذا لا يوجد لباسها متصلاً برسول الله ـ صم ـ ولكن توجد صحبةً وأدباً ، وهو المعبر عنه بـ « لباس التقوى » . فجرت عادة أصحاب الاحوال اذا رأوا أحداً من أصحابهم عنده نقص فى أمرٍ مّا ، وأرادوا أن يكملوا له حاله ، يتحد به هذا الشيخ ؛ فاذا اتحد به أخذ (الشيح) ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال ، ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكملة حاله ، ويضمّه فيسرى فيه ذلك الحال ، فيكمل له ذلك الامر . فذلك هو اللباس المعروف عندنا ، والمنقول عن المحقّقين من شيوخنا .

(٣١٩) « ثم اعلم أنّ رجال الله على أربع مراتب : رجال لهم الظاهر ،

ورجال لهم الباطن ، ورجال لهم الحدّ ، ورجال لهم المطّلع . فان الله سبحانه لما أغلق دون الخلق باب النبوة [٢٧ ألف] والرسالة ، أبقى لهم باب الفهم عن الله تعالى فيما أوحى به الى نبيه ـ صم ـ فى كتابه العزيز . وكان عليّ بن أبى طالب ـ رضه ـ يقول : انّ الوحى قد انقطع بعد رسول الله ـ صم ـ وما بقي بأيدينا الا أن يرزق الله عبداً فهماً فى هذا القرآن . وقد أجمع أصحابنا ، أهل الكشف ، على صحّة خبر عن النبى ـ صم ـ أنه قال فى آى القرآن : ما من آية الا ولها ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع . ولكل مرتبة من هذه المراتب رجال ؛ ولكل طائفة من هؤلاء الطوائف قطب ، على ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف .

(٣٢٠) « دخلت على شيخنا أبى محمد عبد الله الشكّاز ، من أهل باغة بأغرناطة ، سنة خمس وتسعين وخمسماية ، وهو من أكبر من لقيته فى هذا الطريق ، لم أر فى طريق مثله فى الاجتهاد . فقال لى : الرجال أربعة : « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه » وهم رجال الظاهر ؛ ـ و« رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » وهم رجال الباطن ؛ جلساء الحق تعالى ، ولهم المشورة ؛ ـ ورجال الاعراف ، وهم رجال الحدّ ، قال الله تعالى : « وعلى الاعراف رجال » أهل الشم والتمييز والسراح عن الأوصاف ، فلا صفة لهم ، كان منهم أبو يزيد البسطامى ؛ ـ و رجال اذا دعاهم الحق « يأتونه رجالا » لسرعة الاجابة لا يركبون « وأذّن فى الناس بالحج يأتوك رجالاً » وهم رجال المطّلع .

(٣٢١) « فرجال الظاهر هم الذين لهم التصرّف فى عالم الملك والشهادة ، وهم الذين كان يشير اليهم الشيخ محمد بن قائد الاوانىُّ ، وهو المقام الذى تركه الشيخ العاقل ابوالسّعود بن الشبل البغدادىُّ ، أدباً مع الله . أخبرنى أبوالبدر التماشُكىُّ البغدادى ـ رحمه الله ـ قال : لما اجتمع محمد بن قائد الأوانيّ ، وكان من الأفراد ، بأبى السعود هذا ، قال له : يا أبا

السعود ! انّ الله قسم المملكة بيني وبينك ، فلم لا تتصرّف فيها كما أتصرف أنا ؟ ـ فقال له أبوالسعود : يا ابن قائد ، وهبتك سهمي ! نحن تركنا الحق يتصرف لنا ، وهو قوله تعالى : « فاتخذه وكيلاً . » فامتثل (الشيخ أبوالسعود) امرالله . فقال لي ابوالبدر : قال لي ابو السعود : اني اُعطيت التصرّف في العالم منذ خمس عشرة سنة من تاريخ قوله ، فتركته وما ظهر عليّ شيء منه .

(٣٢٢) « وأمّا رجال الباطن فهم الذين لهم التصرّف في عالم الغيب والملكوت ، فيستنزلون الارواح العلوية بهممهم فيما يريدونه ، وأعني أرواح الكواكب لا أرواح الملائكة ، وانما كان ذلك لمانع آلهي قوى يقتضيه مقام الاملاك ، أخبر الله به في قول جبرئيل ـ عم ـ لمحمد ـ صم ـ فقال : « وما نتنزل الا بأمر ربّك . » ومنه كان تنزّله بأمر ربّه ، لا تؤثّر فيه الخاصيّة ولا ينزل بها . نعم ! أرواح الكواكب تستنزل بالاسماء والبخورات وأشباه ذلك ، لانّه تنزّل معنويّ ولمن يشاهد فيه صوراً خيالياً ، فانّ ذات الكواكب لا تبرح من السماء مكانها ، ولكن جعل الله لمطارح شعاعاتها ، في عالم الكون والفساد ، تأثيرات معتادة عند العارفين بذلك : كالرّيّ عند شرب الماء ، والشبع عند الاكل ، ونبات الحبة عند دخول الفصل بنزول الامطار والصحو ، حكمةً أودعها العليم الحكيم ـ جلّ وعزّ ـ فيفتح لهؤلاء الرجال ، في باطن الكتب المنزلة ، والصحف المطهرة وكلام العالم كله ونظم الحروف والاسماء ، من جهة معانيها ما لا يكون لغيرهم ، اخصاصاً آلهياً .

(٣٢٣) « وأمّا رجال الحدّ فهم الذين لهم التصرّف في عالم الارواح النارية ، عالم البرزخ والجبروت ، فانّه تحت الجبر ، ألا تراه . مقهوراً تحت سلطان ذوات الاذناب ؟ وهم طائفة منهم ، من الشهب الثواقب ، فما قهرهم الا بجنسهم ؛ فعند هؤلاء الرجال استنزال أرواحها واحضارها . وهم رجال الاعراف . والاعراف سور حاجز بين الجنة والنار ، برزخ « باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب . » فهو حدّ بين دار السعداء ودار الاشقياء ، دار

أهل الرؤية ودار الحجاب . وهؤلاء الرجال أسعد الناس بمعرفة هذا السور . ولهم شهود الخطوط المتوهمة بين كل نقيضين ، مثل قوله تعالى « بينهما برزخ لايبغيان » . فلا يتعدون الحدود . وهم رجال الرحمة التى « وسعت كل شىء». فلهم فى كل حضرة دخول واستشراف . وهم العارفون بالصفات التى يقع بها الامتياز لكل موجود عن غيره من الموجودات العقلية والحسّيّة .

(٣٢٤) « وأمّا رجال المطّلع فهم الذين لهم التصرّف فى الاسماء الآلهية ، فيستنزلون بها منها ما شاء الله ، وهذا ليس لغيرهم . ويستنزلون بها كل ما هو تحت تصريف الرجال الثلاثة : رجال الحدّ والباطن والظاهر . وهم أعظم الرجال ، وهم الملامية . هذا فى قوتهم ، وما يظهر عليهم من ذلك شىء . منهم أبو السعود وغيره . فهم والعامّة ، فى ظهور العجز وظاهر العوائد ، سواءٌ . وكان لأبى السعود فى هؤلاء الرجال تميزٌ ، بل كان من أكبرهم . وسمعه أبو البدر ، على ما حدثنا مشافهة ، يقول : ان من رجال الله من يتكلّم على الخاطر وما هو مع الخاطر . أى لا علم له بصاحبه ، ولا يقصد التعريف به . »

(٣٢٥) وهذا فصل طويل ، وليس الغرض منه هذا البحث ، وان كان هذا البحث شريفاً فى نفسه ، ولكن الغرض منه تحقيق سياحة الشيخ وتعيين لبس خرقته من الخضر وغيره . ـ واذا تقرر هذا وتحقق ، فلنشرع فى الباب الثانى الذى هو فى تحقيق اعتقاده فى الله تعالى وفى أهل بيت النبى ـ صم ـ خصوصاً (فى) سلمان (الفارسى) ، فان الباب المذكور فيه وفى مدحه ، هو قوله فى أول مجلد من الفتوحات :

(٣٢٦) « اعلم ـ أيدك الله ـ أنّا روينا من حديث جعفر بن محمّد الصادق ، عن أبيه محمد بن علىّ ، عن أبيه على بن الحسين ، عن أبيه الحسين بن على ، عن أبيه علىّ بن أبى طالب ، عن رسول الله ـ صم ـ أنه قال : مولى القوم منهم . وخرّج الترمذى عن رسول الله ـ صم ـ أنه قال :

أهل القرآن هم أهل الله وخاصّته . وقال تعالى فى حق المختصين من عباده: « انّ عبادى ليس لك عليهم سلطان . » فكل عبد آلهى توجّه لاحد عليه حق من المخلوقين ، فقد نقص من عبوديته لله بقدر ذلك الحق . فانّ ذلك [٢٧ ب] المخلوق يطلبه بحقه ، وله عليه سلطان به ، فلا يكون عبداً محضاً خالصاً لله . وهذا هو الذى رجّح عند المنقطعين الى الله انقطاعتهم عن الخلق ، ولزومهم السياحات والبرارى والسواحل ، والفرار من الناس، والخروج عن ملك الحيوان : فانهم يريدون الحرية من جميع الأكوان .

(٣٢٧) « ولقيت منهم جماعة كبيرة فى أيام سياحتى . ومن الزمان الذى حصل لى فيه هذا المقام ، ما ملكت حيواناً أصلاً ، بل ولا الثوب الذى ألبسه ، فانّى لا ألبسه الا عارية لشخص معيّن اذن لى فى التصرف فيه . والزمان الذى اتملك الشيء فيه ، أخرج عنه فى ذلك الوقت، إمّا بالهبة أو بالعتق ، ان كان ممن يعتق . وهذا حصل لى لما أردت التحقق بعبودية الاختصاص لله . قيل لى : لا يصحّ لك ذلك حتى لا يقوم لاحد حجة عليك . قلت : ولا لله ، ان شاء الله ! قيل لى : كيف يصحّ لك أن لا يقوم لله عليك حجة ؟ قلت : انما تقام الحجج على المنكرين ، لا على المعترفين ، وعلى أهل الدعاوى وأصحاب الحظوظ ، لا على من قال : مالى حقّ ولا حظّ !

(٣٢٨) « ولما كان رسول الله ـ صم ـ عبداً محضاً ، قد طهّره الله وأهل بيته تطهيراً ، وأذهب عنهم الرجس ـ وهو كل ما يشينهم ؛ فان « الرجس » هو القذر عند العرب ، هكذا حكى الفراء ، قال تعالى : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً . » فلا يضاف اليهم الا مطهّر ولا بدّ ، فانّ المضاف اليهم هو الذى يشبههم ، فما يضيفون لأنفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس . فهذه شهادة من النبى ـ صم ـ لسلمان الفارسى بالطهارة والحفظ الالآهى والعصمة ، حيث قال

فيه رسول الله ـ صم : سلمان منّا ، أهل البيت . وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم . واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهّر مقدّس ، وحصلت له العناية الالهية بمجرّد الاضافة ، فما ظنّك بأهل البيت فى نفوسهم ؟ فهم المطهرون بل هم عين الطهارة .

(٣٢٩) « فهذه الآية تدلّ على أنّ الله قد شرك أهل البيت مع رسول الله ـ صم ـ فى قوله تعالى : « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . » وأى وسخ وقذر أقذر من الذنوب وأوسخ ؟ فطهّر الله سبحانه نبيه ـ صم ـ بالمغفرة . فما هو ذنب بالنسبة الينا ، لو وقع منه ـ صم ـ لكان ذنباً فى الصورة لا فى المعنى ، لان الذم لا يلحق به على ذلك ، من الله ولا منّا شرعاً . فلو كان حكمه حكم الذنب ، لصحبه ما يصحب الذنب من المذمة ، ولم يصدق قوله : « ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً . » فدخل « الشرفاء » أولاد فاطمة كلّهم ، ومن هو من أهل البيت مثل سلمان الفارسى ، الى يوم القيامة فى حكم هذه الآية من الغفران . فهم المطهّرون اختصاصاً من الله وعناية بهم ، لشرف محمد ـ صم ـ وعناية الله به .

(٣٣٠) « ولا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت الا فى الدار الآخرة ، فانّهم يحشرون مغفوراً لهم . وأمّا فى الدنيا ، فمن أتى منهم حدّاً أُقيم عليه ، كالتائب اذا بلغ الحاكم أمره ، وقد زنى أو سرق أو شرب ، أُقيم عليه الحدّ مع تحقّق المغفرة ، كماعز وأمثاله ، ولا يجوز ذمّه . وينبغى لكل مسلم ، مؤمن بالله وبما أنزله ، أن يصدّق الله تعالى فى قوله : « ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً . » فيعتقد فى جميع ما يصدر من أهل البيت ، أنّ الله قد عفا عنهم فيه . فلا ينبغى لمسلم أن يلحق المذمّة بهم ، ولا ما يشنأ أعراض من قد شهد الله بتطهيره وذهاب الرجس عنه ، لا بعملٍ عملوه ولا بخير قدموه ، بل سابق عناية من الله

بهم : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم . »

(٣٣١) « واذا صحّ الخبر الوارد فى سلمان الفارسى ، فله هذه الدرجة . فانّه لو كان سلمان على أمرٍ يشنؤه ظاهر الشرع وتلحق المذمة بعامله ، لكان مضافاً الى أهل البيت من لم « يذهب عنه الرجس » ؛ فيكون لأهل البيت من ذلك بقدر ما اُضيف اليهم ، وهم المطهرّون بالنصّ ؛ فسلمان منهم بلا شكّ . فأرجو أن يكون عقبُ علىّ وسلمان تلحقهم هذه العناية ، كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالى أهل البيت ، فانّ رحمة الله واسعة .

(٣٣٢) « يا ولىّ ! اذا كانت منزلة مخلوق عند الله بهذه المثابة ، (وهو) أن يُشرَّف المضاف اليهم بشرفهم ، وشرفهم ليس لأنفسهم وانما الله تعالى هو الذى اجتباهم وكساهم حلّة الشرف ، كيف ، يا ولىّ ! بمن اُضيف الى من له الحمد والمجد والشرف لنفسه وذاته ؟ فهو المجيد - سبحانه وتعالى . فالمضاف اليه من عباده ، الذين هم (حقاً) عباده ، وهم الذين لا سلطان لمخلوق عليهم فى الآخرة ، قال تعالى لابليس : « ان عبادى » فأضافهم اليه « ليس لك عليهم سلطان . » وما تجد فى القرآن عباداً مضافين اليه سبحانه الا السعداء خاصّةً ، وجاء اللفظ فى غيرهم بالعباد ، فما ظنّك بالمعصومين ، المحفوظين منهم ، القائمين بحدود سيّدهم ، الواقفين عند مراسمه ؟ فشرفهم أعلى وأتم . وهؤلاء هم أقطاب هذا المقام .

(٣٣٣) « ومن هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام أهل البيت؛ فكان - صم - من أعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق ، وما لأنفسهم والخلق عليهم الحقوق ، وأقواهم على أدائها . وفيه قال رسول الله - صم : لو كان الايمان بالثريا ، لناله رجال من فارس . وأشار الى سلمان الفارسى . وفى تخصيص النبى - صم - ذكر الثريا دون غيرها من الكواكب ، اشارة بديعة لمثبتى الصفات السبعة ، لانّها سبعة كواكب . فافهم . فسرُّ سلمان الذى ألحقه

بأهل البيت ، ما اعطاه النبى ـ صم ـ من اداء كتابته . وفى هذا فقه عجيب . فهو عتيقه ـ صم . «ومولى القوم منهم» . والكل موالى الحق . ورحمته « وسعت كل شىء . » وكل شىء عبده ومولاه .

(٣٣٤) « وبعد أن تبيّن لك منزلة أهل البيت عند الله [٢٨ ألف] ، وأنّه لا ينبغى لمسلم أن يذمهم بما يقع منهم أصلاً ، فانّ الله طهّرهم ، فليعلم الذامّ أنّ ذلك راجع اليه . ولو ظلموه ، فذلك الظلم هو فى زعمه لا فى نفس الأمر ؛ وان حكم عليه ظاهر الشرع بأدائه ، بل حكم ظلمهم ايّانا ، فى نفس الأمر ، يشبه جرى المقادير علينا فى ماله ونفسه ، بغرق أو بحرق وغير ذلك من الامور المهلكة . فيحترق أو يموت له أحد أحبائه أو يصاب فى نفسه ؛ وهذا كله مما لا يوافق غرضه ، ولا يجوز له أن يذم قدر الله ولا قضاءه ؛ بل ينبغى أن يقابل ذلك كله بالتسليم والرضا ، وان نزل عن هذه المرتبة فبالصبر ، وان ارتفع عن تلك المرتبة فبالشكر ؛ فانّ فى طىّ ذلك نعما من الله لهذا المصاب . وليس وراء ما ذكرناه خير ، فان ما وراءه ليس الا الضجر والسخط وعدم الرضا وسوء الأدب مع الله .

(٣٣٥) « فكذا ينبغى ان يقابل المسلم جميع ما يطرأ عليه من أهل البيت ، فى ماله ونفسه وعرضه وأهله وذويه . فيقابل ذلك كله بالرضا والتسليم والصبر ، ولا يلحق المذمة بهم أصلاً . وان توجهت عليهم الاحكام المقررة شرعا ، فذلك لا يقدح فى هذا ، بل يجريه مُجرَى المقادير . وأنما منعنا تعليق الذم بهم ، اذ ميّزهم الله عنا بما ليس لنا معهم فيه قدم . وأما أداء الحقوق المشروعة ، فهذا رسول الله ـ صم ـ كان يقترض من اليهود ، واذا طالبوه بحقوقهم أدّاها على أحسن ما يمكن ؛ وان تطاول اليهودى عليه بالقول ، يقول : دعوه ! ان لصاحب الحق مقالاً . و قال ـ صم ـ فى قصة : لو أن فاطمة بنت محمّد سرقت ، قطعت يدها . فوضع الاحكام لله ، يضعها كيف يشاء ، وعلى أىّ حال يشاء .

(٣٣٦) « فهذه حقوق الله . ومع هذا ، لم يذمهم الله . و انما كلامنا فى حقوقنا ومالنا أن نطالبهم به . فنحن مخبّرون : ان شئنا أخذنا ، وان شئنا تركنا ؛ والترك أفضل عموماً ، فكيف فى أهل البيت ؟ وليس لنا ذم أحد ، فكيف بأهل البيت ؟ فانّا اذا نزلنا عن طلب حقوقنا ، وعفونا عنهم فى ذلك - أى فيما أصابوه منا - كانت لنا بذلك ، عند الله ، اليدُ العظمى والمكانة الزلفى . فانّ النبى - صم - ما طلب منا عن أمر الله « الا المودّة فى القربى » ، وفيه سرُّ صلة الأرحام . ومن لم يقبل سؤال نبيه فيما سأله فيه ، ممّا هو قادر عليه ، بأىّ وجهٍ يلقاه غداً أو يرجو شفاعته؟ وهو ما أسعف نبيه - صم - فيما طلب منه من المودّة فى قرابته ، فكيف بأهل بيته ، فهم أخصّ القرابة ؟

(٣٣٧) « ثم انّه تعالى جاء بلفظ المودّة ، وهو الثبوت على المحبّة ، فانّه من ثبت ودُّه فى أمر ، استصحبه فى كل حال ؛ واذا استصحبته المودّة فى كل حال ، لم يؤاخذ أهل البيت بما يطرأ منهم فى حقه مما له أن يطالبهم به ، فيتركه ترك محبّة ، ايثاراً لنفسه عليها . قال المحب الصادق :

وكل ما يفعل المحبوب محبوب !

وجاء (هذا المحبّ الصادق) باسم « الحبّ » فكيف حال المودّة ؟ ومن البشرى ورود اسم « الودود » لله تعالى . ولا معنى لثبوتها (أى المودّة) الا حصول أثرها بالفعل فى الدار الآخرة ، وفى النار ، لكل طائفة بما تقتضيه حكمة الله فيهم . وقال (المحبّ) الآخر فى المعنى :

أُحبُّ لحبّها السودان حتّى ... احبُّ لحبّها سود الكلاب

ولنا فى هذا المعنى :

أُحبُّ لحبّك الحبشان طُرّاً ... واعشقُ لاسمك البدر المنيرا

قيل : كانت الكلاب السود تناوشه (اى تتناوشه) وهو يتحبب اليها .

(٣٣٨) « فهذا فعل المحبّ فى حبّ لا تسعده محبّته عند الله ، ولا تورثه القربة من الله . فهل هذا الا من صدق الحبّ ، وثبوت الودّ فى النفس ؟ فلو صحّت محبّتك لله ولرسوله ، أحببت أهل بيت رسول الله - صم - ورأيت كل ما يصدر منهم فى حقك ، مما لا يوافق طبعك ولا غرضك ، أنّه جمال تتنعم بوقوعه منهم . فتعلم ، عند ذلك ، أن لك عناية عند الله الذى أحببتهم من أجله ، حيث ذكرك من يحبّه وخطرت على باله ، وهم أهل بيت رسول الله - صم : فتشكر الله تعالى على هذه النعمة ، فانّهم ذكروك بألسنة طاهرة بتطهير الله ، طهارة لم يبلغها علمك . وإذا رأيناك على ضدّ هذه الحالة مع أهل بيت رسوله - صم - الذى أنت محتاج أليه ، وله عليك المنة حيث هداك الله به ، فكيف نثق ، أنا ، بودّك الذى تزعم أنّك شديد الحبّ فىّ والرعاية لجانبى ؟ وما ذاك على الحقيقة الاّ من نقص ايمانك ، ومن مكر الله واستدراجه بك من حيث لا ، تعلم ؟ وصورة المكر فيه أن تقول وتعتقد : أنّك فى ذلك ذابٌّ عن دين الله وشرعه ، وأنى ما طلبت الا ما أباح الله لى طلبه ، ويندرج الذمُّ فى ذلك الطلب المشروع ، والبغض والمقت وأنت لا تشعر .

(٣٣٩) « والدواء الشافى من هذا الداء العضال أن لا ترى لنفسك معهم حقاً ، وتنزل عن حقك لئلا يندرج فى طلبه ما ذكرته لك . وما أنت من حكام المسلمين حتى يتعيّن عليك اقامة حدّ أو انصاف مظلوم أو ردّ حقّ الى أهله . فان كنت حاكماً ولا بدّ ، فاسع فى استنزال صاحب الحق عن حقه ، اذا كان المحكوم عليه من أهل البيت ؛ فان أبى (صاحب الحق فى النزول عن حقّه) ، حينئذ يتعيّن عليك امضاء حكم الشرع فيه . فلو كشف الله لك ، يا ولىّ ! عن منازلهم عند الله فى الدار الآخرة ، لوددت أن تكون مولى من مواليهم . فالله يلهمنا رشد أنفسنا . فانظر ما أشرف منزلة سلمان - رضى الله - عن جميعهم . » 42

(٣٤٠) وهذا فصل طويل كله على هذا النمط . وله فى هذا المعنى [٢٨ ب] أسرار جليلة واشارات لطيفة أعظم وأعلى من ذلك ، سنشير اليها عند بحث النبوة والرسالة والولاية ، فى الركن الاول من الاركان الثلاثة . وقال (الشيخ الاعظم) في موضع آخر نظماً ، وهو يشهد بصحّة ذلك كله ، وهو قوله :

رأيتُ ولائى آل طه فريضةً ... على رغم اهل البعد يورثنى القربى
فما طلب المختار أجراً على الهدى ... بتبليغه الا المودّة فى القربى

والغرض من نقل هذه الكلمات منه ، بعد اثبات ولايته بقوله وفعله، كان اثبات حسن اعتقاده فى الله تعالى وفى أهل بيت النبى - صم - لأنَّ القول والفعل تابعان للاعتقاد . فاذا ثبت صحّة الاعتقاد، ثبت صحّة القول والفعل ، وثبت أنّه الجامع . والحمد لله على ذلك .

(٣٤١) وههنا نكتة شريفة ولطيفة عزيزة بالنسبة الينا . وهى أنه (أى الشيخ الحاتمى) أثبت لسلمان نسبتين ، احداهما له خاصّة ، والأُخرى لغيره من عباد الله المخلصين بمشاركة . والنسبتان حاصلتان لنا وزيادة ؛ وهى نسبة النسب مع أهل البيت ، من حيث القرابة والأهلية الصورية . أمّا الذى لسلمان ، فلانّ الشيخ (ابن العربى) مدح سلمان لنسبته المعنوية الى أهل البيت ، وأضافه اليهم ، وحكم بأنه لا يضاف اليهم الا طاهر مُطهّر مثلهم فى الدنيا والآخرة . وهذه النسبة حاصلة لنا بعناية الله تعالى وحسن توفيقه .

(٣٤٢) أمّا (النسبة) المعنوية ، فهى ظاهرة كالشمس فى استوائها من كمال العلوم الآلهية ، والمعارف الربانية ، وعلية الاسرار الجبروتية ، والأنوار الملكوتية ، التى شهدت بها تصانيفنا وكتبنا فى هذا الباب ، وهذا الشرح وحده قد يشهد بذلك عند العارف به « وكفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب . » وأمّا (النسبة) الصورية ، فتلك أيضاً

ملأت أقطار الشرق والغرب شهرة وصحة ، وثبتت عند سادات العرب والعجم والنسابة منهم ، لأن نسبتنا الى أهل البيت ـ عم ـ قد تصل الى أمير المؤمنين ـ عم ـ فى اثنين وعشرين بطناً ، من أولاد عبيد الله الأعرج الى علىّ بن الحسين ـ صلوات الله عليهم أجمعين . ويجوز لنا أن نتمثل ، فى هذا المقام ، بما تمثل به من كان مثلنا فى هذا ، وهو قوله :

اولئك آبائى فجئنى بمثلهم   اذا جمعتنا ـ يا جرير ـ المجامع

و سيجىء بيانه مفصلاً فى موضعه ، ان شاء الله . وهذه النسبة هى التى ليست لسلمان ، وهى زيادة فى حقنا ، ونعم الزياده .

(٣٢٣) فأمّا النسبة التى ثبتت لبعض عباده ، من غير سلمان ، مع الله تعالى بالخصوصية والاضافة ، فتلك أيضاً حاصلة لنا بعناية الله تعالى وحسن ألطافه : من التوجه الى جنابه فى حالة الشباب الى يومنا هذا الذى هو ايام الكهولة ، والدخول فى عشر السبعين من العمر ، والقيام بمرضاته بكل ما يمكن ، وعدم الالتفات الى ما سواه بنية خالصة وهمّة صادقة . فانّ كل هذه الأيّام ما مضت الا فى العلم والعمل والافادة والاستفادة وزيارة المشاهد المباركة ، والمجاورة بها ، من الائمّة المعصومين ـ عم ـ بعد زيارة بيت الله الحرام وجوباً ، وزيارة النبيّ والائمّة الذين هم جواره من أهل بيته وذريته ـ صلوات الله عليهم أجمعين . و أمثال ذلك من العبادات الصالحة والزيارات الكاملة ، حتى كانت ثمرة هذا كلّه ما أفاض الله علينا من جنابه العزيز ، من العلوم والمعارف التى هذه بعضها .

(٣٢٤) وبالجملة ، حصلت لنا المضاهاة مع سلمان الفارسى وزيادة بالنسبة المعنوية والصورية ، وحصلت لنا المضاهاة مع عباد الله الصالحين المخلصين ، المضافين الى الله تعالى فقط ، بتحقق العبودية والعبودة والعبادة ، وتحقيق العبدية الخالصة ، المؤدية الى الحرية المطلقة ـ والحمد لله على ذلك ، وبعد أن حصلت لنا المضاهاة فى الكتب أيضاً مع النبىّ ـ صم ـ ومع الشيخ ـ قدّس

الله سرّه : أمّا (المضاهاة مع) النبىّ ، فلانّا قد بيّنّا أنّه كان للنبى - صم - كتابان : النازل عليه والصادر منه . أما (الكتاب) النازل ، فالقرآن . وأما (الكتاب) الصادر ، فالفصوص . وبيّنّا أنّهما عديما المثال والنظير فى نوعيهما ، وانحصار نوعيهما فى شخصيهما . وأمّا الشيخ (الاعظم) فقد بيّنّا أيضاً أنّ له كتابين : الواصل اليه والصادر منه . أمّا (الكتاب) الواصل اليه ، فالفصوص ؛ وأمّا (الكتاب) الصادر منه ، فالفتوحات . و بيّنا انهما عديما المثال والنظير فى نوعيهما ، وانحصار نوعيهما فى شخصيهما .

(٣٤٥) وأمّا الذى لنا ، فذلك أيضاً كتابان : الفائض علينا والصادر منّا . أما (الكتاب) الفائض علينا ، فهو « التأويلات للقرآن الكريم » المشتمل على العلوم والمعارف الآلهية القرآنية من أنفسها وأشرفها ، المحتوى على الرموز والكنايات المصطفوية والدقائق والحقائق المحمديّة ، الصادق عليها ما قال الحق فى حق بعض عبيده الخاصّين : « أعددتُ لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . » ومن ثمّ صار (هذا الكتاب) موسوماً « بالمحيط الاعظم والطور الاشم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم » . و صار مرتباً على مجلدات سبعة كبار ، تبرّكاً بسبعة من الانبياء الكبار ، وبسبعة من الأقطاب ، وبسبعة من الأبدال ، بحيث تكون مقدماته مع الفاتحة مجلّداً واحداً ، وكل سدس منه (أى من القرآن الكريم) مجلّد آخر . وهذا كالفصوص بالنسبة الى الشيخ (الاعظم) وكالقرآن بالنسبة الى النبىّ - صم . وترتيبه أنه مرتّب على تسعة عشر ، من المقدمات والدوائر ، لأنّ المقدمات سبعة والدوائر اثنا عشر ، تطبيقاً (اى مطابقة) بالعالم الصورى والمعنوى ، والكتاب [٢٩ ألف] الانفسى والكتاب القرآنى ، فانّ كل واحدٍ واحدٍ ، من هذه العوالم والكتب ، منحصر فى تسعة عشر مرتبة ، لقوله تعالى : « عليها تسعة عشر . » وتحقيق هذه (الأمور) كلها يعرف من الاطلاع عليه (يعنى على هذا

الكتاب) وعلى ما فى ضمنه .

(٣٤٦) وأمّا (الكتاب) الصادر (منّا) فهذا الشرح ، وان لم يخل من الفيض ، فانّه أيضاً جامع لعلوم كثيرة ومعارف جمّة . وهو مرتّب ، كما بيّنّاه ، على سبعة وعشرين دائرة مجدولة ، وعلى أبواب وفصول متنوعة وأنواع وأقسام متعدّدة . وهو بازاء الفصوص بالنسبة الى النبى ـ صم ـ ، وبازاء الفتوحات بالنسبة الى الشيخ (الاعظم) . ولذلك وقعا عديمى المثل والنظير فى نوعيهما ، وانحصار نوعيهما فى شخصيهما ، ككتابيهما . وكما صار أساس فضيلة نبينا ـ صم ـ مبنياً على الكتابين المذكورين ، وصار أساس فضيلة الشيخ (الاعظم) مبنياً على الكتابين المذكورين ، صار أساس فضيلتنا مبنياً على الكتابين المذكورين . و« الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » . « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » .

(٣٤٧) ومعلوم أنّ هذه القدرة والقوة والفضل والفضيلة ، لو لم يكن (كلّ هذا) من الله تعالى خاصّة ، لم يكن لنا قوة الشروع فى كتابه الكريم تفسيراً وتأويلاً ـ جلّت كلمه ـ على ما هو عليه فى نفس الامر ، فانّ تأويله مخصوص بالله تعالى وبخاصّة علمائه ، لقوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم . » ولا (كان لنا أيضاً) قوة الشروع فى الكتاب المنسوب الى النبى ـ صم ـ الذى هو « الفصوص » وشرحه هذا . وهذه كلها تعريفات وتفريعات ، لا رعونة ولا تزكية . فانّ كل من قال من الانبياء والاولياء ـ عم ـ بأنّى كذا وكذا ، لم يكن تزكية لنفسه ، ولا برعونة لغيره ، بل تعريف وتفريع للسامع والمخاطب ، لكى يعرفوه ويقبلوا كلامه ويتبعوا أثره ، ويصلوا بذلك الى الله تعالى والى حضراته ، أو الى جناته كما قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا فى سبيله لعلكم تفلحون . » وقال : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا

مع الصادقين . » وبالجملة ، ليس (الامر) غير هذا . « وما على الرسول الا البلاغ المبين . » « والله يقول الحق وهو يهدى السبيل . » والله المستعان وعليه التكلان .

(٣٤٨) واذا ثبت بهذه الدلائل والاستشهادات ، بعد فضيلة نبينا - صم - وفضيلة كتابه النازل عليه ، و(كتابه) الصادر منه ، وفضيلة الشيخ (الحاتمى) ، وفضيلة الكتاب الواصل اليه و(الكتاب) الصادر منه ، وكذلك فضيلتنا وفضيلة كتابينا ، الفائص علينا والصادر منا ، وجب الشروع فى بحث الانبياء والرسل والأولياء - عم - ثم بحث الاقطاب والابدال ورجال الله الغائبين عن الأبصار ، الحاضرين فى الامصار ، و ترتيب طبقاتهم ودرجاتهم ، وبيان حصرهم فى أعداد معيّنة ؛ وتعيين القطب فى كل زمان واقليم ؛ ثم تعيين خاتم الانبياء مطلقاً ومقيّداً ، وتعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيّداً ؛ و ما يتعلق بذلك من الأبحاث الدقيقة والاسرار الشريفة .

(٣٤٩) ولكن ، قبل الشروع فى ذلك ، لا بُدّ من (عرض) صورة دائرة ، مشتملة على شرف الانسان ، وجامعيته للعوالم كلها صورة ومعنى ، كالبسملة فى كتاب الله تعالى ، وجامعيته للكتب الآلهية كلّها صورة ومعنى ، لأنّ الانسان ، فى الكتاب الآلهى الآفاقى ، كالبسملة فى الكتاب السماوى القرآنى ، وكالقلب فى الصورة البشرية الانسانية صورة ومعنى . ثم (انّ الانسان هو) على صورة الاسماء السبعة الآلهية ، ومظاهرها السبعة الكلية ، كما سيجئ فى الدوائر الآتية والابحاث اللاحقة ، بيانها مستوفاة . والدائرة (هى) هذه . وهى زائدة على السبع والعشرين من الدوائر ، كالدائرة المنسوبة الى الشيخ أيضاً . وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق ، وهو يهدى السبيل . [٢٩ ب] وهذه هى الدائرة المشتملة على صورة الانسان الكامل وأنواعه ، والبسملة التى هى بازائه ، فى جامعيته الصورية والمعنوية . ثم على صورة الاسماء الآلهية ومظاهرها الكلية ، وجامعيتها صورةً ومعنىً ،

وحصرهم فى تسعة عشر نبياً ووليا ً ، كالبسملة القرآنية بالنسبة الى القرآن. والدوائر الاربعة ، على الأطراف الأربعة ، مخصوصة بالخلفاء الاربعة والاوتاد الاربعة (انظر الدائرة رقم ۴ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والأشكال) .

(٣٥٠) واذا عرفت هذا فى صورة هذه الدائرة ، فاعلم أنّ الانسان الكامل ، فى المصحف الآلهى الذى هو الموجود الاضافى أو العالم الامكانى ، (هو) كالبسملة فى المصحف القرآنى ، أعنى كما أنّ الانسان صورةً ومعنىً (هو) جامع لجميع ما فى الوجود ـ العالم الكلى ، أو العالم الآفاقي ، أو الكتاب الكبير الصورى ـ فكذلك البسملة، فانّها صورةً ومعنىً جامعة لجميع ما فى كتب الله السماوية ، بحكم الحديث المتقدم فى فضيلة الفاتحة والبسملة ، لقوله : « الفاتحة جامعة لجميع ما فى القرآن ، كما أن القرآن جامع لجميع ما فى كتب الله الآلهية . » والبسملة جامعة للفاتحة ، وكذلك باؤها (جامعة للبسملة) ، لقوله « ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم » . وهذا أيضاً اشارة الى أول موجود ظهر فى الوجود من العقل الأوّل ، أو حقيقة الانسان الكبير لقوله : « أوّل ما خلق الله تعالى نورى » . والى هذا « الباء » أشار الإمام ـ عم ـ وقال : والله ! لو شئتُ لاوقرتُ سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم » . وكذلك (أشار الى هذا الباء) الشيخ (ابن العربى) بقوله : « بالباء ظهر الوجود ، وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود . » فالألف حينئذ يكون بازاء الذات والحضرة الاحدية ؛ والباء (يكون) بازاء الموجود الأوّل والحضرة الواحدية ، والباقى (من حروف المعجم يكون) على الترتيب المعلوم .

(٣٥١) واذا عرفت هذا ، فاعلم أن لفظة « كن ! » ثلاثة أحرف ، وكل (حرف) واحد منها (هو) ثلاثة أحرف ، فيصير الكل تسعة . ومن هذا وقع ترتيب الوجود [٣٠ ألف] على مراتب تسعة بحسب الظاهر ، التى هى الافلاك ، وعلى مراتب تسعة بحسب الباطن ، التى هى النفوس

المنسوبة الى كل فلك بعد العقول على مذهب البعض . والتسعة يكون ثمانية عشر ، وهى المشهورة بثمانية عشر ألف عالم ، لان المراد بالألف اعتبار كلٍّ كلٍ منها على ألف جزء ، لقوله تعالى : « وان يومًا عند ربّك كألف سنة مما تعدّون . » بعد قوله : « وهو الذى خلق السماوات والارض وما بينهما فى ستّة أيام . » وهذه الثمانية عشر تصير بالانسان تسعة عشر، ويتمّ العالم وصورته فى هذه الصورة ، ويصدق عليها قوله تعالى : « عليها تسعة عشر . » وههنا أبحاث سنشير اليها فى الدوائر الآتية ، مع أنّها سبقت (الاشارة اليها) مبسوطة . والعالم المعنوى هكذا وقع فى الترتيب : من الانبياء السبعة والائمّة الاثنى عشر ، المسطورين فى هذه الدائرة . والغرض تطبيق « البسملة » بالصورة الانسانية وصورة العالم الكبير .

(٣٥٢) أمّا جامعية البسملة ، فقد عرفتها من الدائرة . وأمّا جامعية الانسان على الاجمال ، فالعقل الجزئى له (هو) بازاء العقل الكلّى؛ والنفس الجزئية (له هى) بازاء النفس الكليّة ؛ والطبقات الدماغية (هى) بازاء الافلاك التسعة ؛ والحواسّ والقوى كلها (هنّ) بازاء الكواكب الثابتة؛ والاعضاء الرئيسية الثلاثة من القلب والكبد والدماغ عند البعض ، والمرى والكليتين والمرّة عند البعض ، (هى) بازاء الكواكب السبعة (السيّارة)؛ والاعضاء السبعة التى عليها يسجد ، (هى) بازاء الاقاليم السبعة ؛ والطبائع الاربع ، من السوداء والصفراء والدم والبلغم ، (هى) بازاء العناصر الاربعة؛ والأرواح الثلاثة ، من المعدنى والنباتى والحيوانى ، (هى) بازاء المواليد الثلاثة . هذا على سبيل الاجمال . وأمّا على سبيل التفصيل ، فستعرفها بأنواع مختلفة ، وعبارات متنوعة ، ان شاء الله .

(٣٥٣) هذا وجه ، وبوجه آخر : وهو أن تعرف أن لفظة « كن ! » حيث كانت صادرة من حضرة الذات والصفات والأفعال ، كانت ثلاثة . وهذه الثلاثة لم تكن صادرة الا من العلم والقدرة والارادة . والعلم والقدرة والارادة

صارت سبباً لصدور (عوالم) الجبروت والملكوت والملك . وليس العالم ولا الوجود الاضافى بخارج عن هذه التسعة ؛ ومن هذا لا تتعدى مراتب الاعداد ولا الاعراض ولا الافلاك (التسعة) منها . والتسعة مع التسعة يكون ثمانية عشر ، ويتمّ بالانسان ويصير تسعة عشر ، ويصدق عليها قوله تعالى : « عليها تسعة عشر . » والحال أنّ الكتاب الذى (هو) بازاء الكتاب الآفاقى ، والكتاب الآفاقى الذى هو بازاء الكتاب الانفسى الانسانى ، او بالعكس ، هو مرتّب على هذه التسعة عشر من الحروف ، لانّ الحروف وان كانت ثمانية وعشرين ، لكن الأصل منها أربعة عشر لا غير . وهى التى قلنا انّها غير المنقوطة : أربعة عشر ، فى المراتب الخمسة ، من الاحدية والثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية ؛ فيصير الكل تسعة عشر ، ويشرك فى هذا جميع الكتب الآلهية السماوية ، كالكتاب الآفاقى والانفسى . وحيث انّ العالم المعنوى وقع مطابقاً للعالم الصورى ، أو بالعكس ، ذكرنا أسماء عظمائهم من الأنبياء والأئمّة والاولياء والاقطاب ، ليكون تنبيهاً للطالب وتذكيراً للسالك .

(٣٥٤) والغرض من هذه الوجوه تعيين مرتبة (الانسان) الكامل وجامعيته للكل من الكتب والعوالم ، واثبات أنه وقع فى الكتاب الوجودى بازاء « البسملة » ، كما أن « البسملة » وقعت فى الكتاب السماوى بازاء الانسان . وكما أنّ « البسملة » صارت صورةً ومعنىً جامعةً للكل ، فكذلك الانسان ، فانّه صار جامعاً للكل صورةً ومعنىً . فانّه كل ما فى العالم مفصّل ، هو فيه (أى فى الانسان) مجمل . وكل ما فى العالم مجمل ، هو فيه (أى فى الانسان) مفصّل ، لقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق . » ولقول العارف :

كل الجمال غدا لوجهك مجملاً   لكنّه فى العالمين مفصّل

ولقولهم :

وليس على الله بمستنكرٍ أن يجمع العالم فى واحد

وفضيلة الانسان أكثر من أن يمكن شرحها ههنا ، أقلّها ما سبق عند
(ذكر) فضيلة النبى - صم - فى التمهيد الاول . واذا تقرّر هذا ، فلنشرع 3
فى التمهيد الثالث ، وما يتعلّق به . وبالله التوفيق .

التمهيد الثالث

ى بحث الانبياء والرسل والاولياء والائمة وتحقيق النبوة والرسالة والولاية وتعيين خاتم الاولياء مطلقاً ومقيداً ثم بحث الاقطاب والاوتاد والابدال والغوث ورجال الغيب وتحقيق أعدادهم وحصرهم فى عدد معين وتعيين القطب فى كل زمان وما يتعلق بذلك من الابحاث الشريفة والاسرار الدقيقة

(٣٥٥) اعلم أيها الطالب - هداك الله الى سبيله وأرشدك الى طريقه - نّ هذا التمهيد مشتمل على هذه الابحاث الجليلة والاسرار الشريفة ، تحقيقها على ما ينبغى ، ويحتاج الى بسط تامّ وتبيين كامل ، اجمالاً ثم نصيلاً . أما الاجمال ، فيجب عليك أن تعرف أنّ الانبياء - عم - باتفاق كثر المحققين ، منحصرون فى مائة ألف نبى واربعة وعشرين ألف نبى ؛ الاولياء - عم - أيضاً منحصرون فى مائة ألف وصىّ وولىّ وأربعة وعشرين لف ولىّ و وصىّ ، وأنّ السادة والعظماء من الانبياء ، ثلاثمائة وثلاثة عشر سولاً ؛ وأنّ السادة والعظماء من بين هؤلاء (الانبياء) أيضاً ، المعبّر نهم بأُولى العزم والكمّل تارة ، سبعة ، وهم آدم ونوح وابراهيم وداود موسى وعيسى ومحمد - صم - ؛ وقد يعبّر عنهم بالاقطاب السبعة ، أو عن لأقطاب عنهم ، وهم على ترتيب الكواكب السبعة فى عالم الصورة ؛ [٣٠ ب] وأن السادة والعظماء من الأوصياء والأولياء ، المعبّر عنهم بالخلفاء ارة وبالائمّة اُخرى ، (هم) اثنا عشر على ترتيب البروج الاثنى عشر ، انّ عالم المعنى يجب أن يكون مطابقاً لعالم الصورة وبالعكس ، كما قلنا .

(٣٥٦) وهم : ايليا ، قَيدُور (أو قيدار) ، مشفور ، مشهور ، مسموط ، ذو مِرل ، هزاد ، نسطور ، نوقس ، قرعونيا ، بلسان أهل التوراة . ومن ذلك كان لكل واحد من الانبياء السبعة ، على الترتيب المذكور ، اثنا عشر وصيا ، لا أزيد ولا أنقص ، كما كان لآدم - عم - الذى هو أول الأنبياء وأقدمهم . وأسماؤهم : شيث ، هابيل ، قينان ، ميسم ، شيشم ، قادس ، فيذوق (قيدور ؟) ، أيميخ ، أينوخ ، ادريس ، دينوخ ، ناحور .(كذا)

(٣٥٧) وكما كان لنوح - عم - وأسماؤهم : سام ، يافث ، أرفخشد ، فرشخ ، فاتو ، شالخ ، هود ، صالح ، ديميخ ، معدل ، دريخا ، هجان . (كذا)

(٣٣٨) وكما كان لابراهيم - عم - الذى هو أوسط الأنبياء وأكملهم ، وأسماؤهم : اسماعيل ، اسحق ، يعقوب ، يوسف ، أيلون ، أيتم ، أيوب ، زينون ، دانيال الاكبر ، آيتوخ ، أناخا ، مبدع . (كذا)

(٣٥٩) وكما كان لموسى - عم - وأسماؤهم : يوشع ، عروف ، قبدوف ، عزير ، أرّيسا ، داود ، سليمان ، آصف ، أتراخ ، منيفا ، آرون ، واعث . (كذا)

(٣٦٠) وأسماء أوصياء داود - عم - قد ضاعت ، فلتطلب من مظانّها .

(٣٦١) وكما كان لعيسى - عم - الذى هو آخر الانبياء وأشرفهم ، وأسماؤهم : شمعون ، عروف ، قبذق ، عبير ، زكريا ، يحيى ، أهدى ، مشيخا ، طالوت ، قسّ ، أستين ، بحيرا الراهب . (كذا)

(٣٦٢) كما كان لمحمّد - صم - الذى هو خاتم الكلّ صورةً ، ومبدأ الكلّ معنىً ، وأسماؤهم : على المرتضى ، الحسن الزكىّ ، الحسين الشهيد ، السجّاد ، الباقر ، الكاظم ، علىّ الرضا ، محمد التقى ، علىّ النقىّ ، الحسن العسكرى ، المهدى صاحب الزمان - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين . وهم الذين بأوّلهم بُدئت الولاية والأولياء ، وبآخرهم ستختم

الولاية والأوصياء . وسنشير الى هذا المعنى مفصّلاً مبرهناً ، بحكم العقل والنقل والكشف . وأسماء باقى أوصياء الأنبياء ستجيئ فى مواضعها . وأسماء هؤلاء (الاوصياء) قد نقلناها من أهلهم ، وعرفناها من كتبهم ، لا سيّما التوراة والانجيل والزبور والفرقان .

(٣٦٣) وبالجملة ، لا بدّ لكل زمان من نبى أو رسول ، ثمّ من وصىّ أو ولىّ يكون هو قائماً مقام نبيه ، الى أن يصل (الامر) الى نبىّ آخر ورسول آخر ، و هلّم جرّا ، الى ان يصل (الامر) الى خاتم النبيين ؛ ثم يرجع الحكم الى الاولياء والاوصياء المخصوصين به ، الى أن يصل الى خاتمهم الذى هو المهدى ، وتقوم الساعة بموته ، ويرجع (حكم) الدنيا الى الآخرة ، ويظهر بالصورة الاخروية ، ويبقى عليها أبداً دائماً من غير تبديل ، كما قال تعالى : « خالدين فيها لا يبغون عنها حولاً . »

(٣٦٤) والى الأنبياء المذكورين ورسلهم - عم - أشار تعالى بقوله : « انّا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا الى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس ويوسف وسليمان ، وآتينا داود زبوراً ، ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلاً لم نقصصهم عليك ، وكلّم الله موسى تكليماً ، رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . وكان الله عزيزاً حكيماً . » وقال تعالى فى موضع آخر : « وتلك حجّتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء . انّ ربّك عليم حكيم . ووهبنا له اسحق ويعقوب ، كلا هدينا ، ونوحاً هدينا من قبل ، ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون ، وكذلك نجزى المحسنين . » الى قوله : « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة ، فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل : لا أسألكم

عليه أجراً ان هو الا ذكر للعالمين . »

(٣٦٥) والى الاولياء المخصوصين بهم والاوصياء المنسوبين اليهم ، أشار تعالى بقوله أيضاً وقال : « ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل و بعثناهم اثنى عشر نقيباً ، وقطعناهم اثنى عشر أسباطاً اُمما . وأوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنى عشر عيناً ، قد علم كلّ اناس مشربهم . » الآية . وقال تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وايتاء الزكاة ، وكانوا لنا عابدين . » وقال تعالى فيهم : « التائبون ، العابدون ، السائحون ، الراكعون ، الساجدون ، الآمرون بالمعروف ، والناهون عن المنكر ، والحافظون لحدود الله ، وبشّر المؤمنين » لان الكل اشارة اليهم .

(٣٦٦) هذا بالنسبة الى الاولياء والائمة المتقدمين . وأما بالنسبة الى الاولياء والائمة المتأخرين ، المخصوصين بنبينا - صم - (فقد) قال تعالى : « فسوف يأتى الله بقوم يحبّهم ويحبّونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم . ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . والله واسع عليم . » وورد عن النبى - صم - أنّه قال فيهم : « الائمة من بعدى اثنا عشر ، كلّهم من قريش » . وورد أنّه قال لابنه الحسين : « انّ ابنى هذا امام ، ابن امام . أخو امام ، أبو الائمة تسعة ، تاسعهم قائمهم ، حجّة ، ابن حجّة ، أخو حجّة ، ابو حجج تسع » . وكم (من) مثل ذلك ورد عنه -صم - فى ذلك . وسيجئ بيان الكل عند التفصيل ، أكثر من ذلك [٣١ ألف] ان شاء الله تعالى .

(٣٦٧) وقد أشار الشيخ الأعظم - قدّس الله سرّه - الى هؤلاء فى « الفتوحات » بوجوه مختلفة ، منها قوله : « ثم انّ الله - سبحانه وتعالى- أمر أنّ يولّى على عالم الخلق اثنا عشر والياً ، يكون مقرهم فى الفلك الاقصى منّا فى البروج ، فقسّم الفلك الاقصى اثنى عشر قسماً ، جعل كلّ

قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء البروج ، مثل أبراج سور المدينة . فأنزلهم الله تعالى اليها ، فنزلوا فيها كلّ دال على تخت فى برجه . ورفع الله تعالى الحجاب الذى بينهم وبين اللوح المحفوظ . فرأوا فيه مسطّرة أسماؤهم ومراتبهم ، وما شاء الحق ان يجريهم علي أيديهم ، الى يوم القيامة . فارتقم ذلك كلّه فى نفوسهم . علموه علماً محفوظاً ، لا يتبدّل ولا يتغير . » وسيجئ فى تطبيق العالمين الصورى والمعنوى ، أن هؤلاء الاوصياء والأئمّة ، فيضهم وعلومهم وحقائقهم ومعارفهم فائضة من تلك الملائكة وتلك الابراج ، بحكم الاسماء (الالٓهية) الذين هم مظاهرها ، لأنّه ليس فى الوجود موجود الا وهو مظهر اسم من اسماء الله تعالى ، كلّيّاً كان ذلك الموجود أو جزئيّاً . وكذلك الاسماء .

(٣٦٨) وهذا قوله ـ قدّس الله سرّه ـ كان بالنسبة الى الاثنى عشر من الولاة الصوريّين . وأما قوله بالنسبة الى السبعة من الولاة المعنويّين المخصوصين بالأنبياء السبعة ، فكما قال فى « الفتوحات » أيضاً من المجلد الاول ، وهو قوله : « ثم رجال سبعة يقال لهم الابدال ، يحفظ الله بهم الاقاليم السبعة . لكلّ بلد اقليم . واليهم تنظر روحانيّات السماوات السبع . ولكلّ شخص منهم قوّة من روحانيّات الانبياء ، الكائنين فى هذه السماوات ؛ فتنزل على قلوب هؤلاء الابدال السبعة من حقائق هؤلاء الانبياء ـ عم ـ وتنظر اليهم هذه الكواكب السبعة ، بما أودع الله فى سباحتها فى افلاكها . وبما أودع الله فى حركات هذه السماوات السبعة ، من الاسرار والعلوم والآثار العلوية والسفلية ، قال تعالى : « وأوحى فى كلّ سماء أمرها . » . فلهم فى قلوبهم ، فى كلّ ساعة وفى كلّ يوم ، بحسب ما يعطيه صاحب تلك الساعة وسلطان ذلك اليوم » .

(٣٦٩) والغرض من نقل هذا الكلام ، أنّ قولنا فى السبعة من الانبياء والاثنى عشر من الاوصياء ، يظهر صحيحاً ويطابق فى نفس الامر . وأمثال ذلك كثيرة فى كلامه (قدّس الله سرّه) ستعرفها عند تفصيلها ، وبالله التوفق . فهؤلاء

الاوصياء والاولياء الاثنا عشر (هم) مقصد ومرجع لأولياء أخر و أوصياء آخر ، كما انّ (أولئك) السبعة (من الانبياء والرسل هم) مقصد و مرجع لانبياء اخر ورسل اخر ، من الذين عرفت عددهم وأسماءهم . فالانبياء والرسل كما صاروا منحصرين في عدد معيّن ، فتلك الاولياء والاوصياء الذين هم تابعون للاولياء الاثنى عشر (هم) على سبيل الاجمال منحصرون فى ثلاثمائة ، وأربعين ، وسبعة ، وخمسة ، وثلاثة ، واثنين ، و واحد ، أعنى (أنهم) ينقسمون بعد القطب الى الاوتاد والافراد والابدال ورجال الغيب ، الّذين هم أربعون رجلاً ، والى الصلحاء (من) المسلمين ، الذين هم ثلاثمائة رجل ، وغير ذلك من تابعين لهم غير معلومين بطريق الحصر .

(٣٧٠) وترتيب ذلك أنّ القطب اذا قام من مقامه ، واندرج الى رحمة الله تعالى ، قعد واحد من الابدال السبعة مقامه ؛ وواحد من الاربعين (الذين هم رجال الغيب) فقد مقام (الواحد من الابدال) السبعة ؛ وواحد من الثلاثمائة (الذين هم صلحاء المسلمين) قعد مقام (الواحد من) الاربعين (من رجال الغيب) ؛ وواحد من صلحاء العالم ، قعد مقام (الواحد من) الثلاثمائة (الذين هم صلحاء المسلمين) ؛ (وهكذا) الى أن ينقرض العالم وتقوم القيامة . وقد قالوا (المسألة) بوجه آخر : وهو أنّ القطب اذا قام من مقامه ، واندرج الى رحمة الله تعالى ، يقعد الغوث مقامه ؛ ومن الثلاثة الافراد يقعد (واحد) مقام الغوث ؛ ومن السبعة (الابدال) يقعد (واحد) مقام الخمسة ؛ ومن الاربعين (من رجال الغيب يقعد واحد) مقام السبعة ؛ ومن الثلاثمائة (من صلحاء المسلمين يقد واحد) مقام الاربعين ؛ ومن العالم (يقعد واحد) مقام الثلاثمائة والكل واحد . والمراد انّ مجموع هؤلاء يرجعون الى الأقطاب السبعة والاولياء الاثنى عشر ،كما سنشير اليه مفصّلاً مبرهناً ، فى صورة الجداول الحسّيّة بحكم لتطبيق بين العالمين .

(٣٧١) وقد أشار الشيخ الاعظم فى « فتوحاته » بعبارة غير هذه ، وهو لطيف مناسب بهذا المقام ، نذكره و نشرع بعده فى التفصيل والتقسيم . وذلك

فى المجلد الخامس من الكتاب ، فى الباب الثانى و الستين و اربع مائه (٤٦٢) في تعريف الاقطاب المحمّديّين ومنازلهم . وهو قوله : « قال الله تعالى عن الملائكة والملاء الاعلى : وما منّا الاّ له مقام معلوم . وقال : يا أهل يثرب ! لا مقام لكم. فأشبه : ليس كمثله شيء ، - أي تشبه هذه الآية الاُخرى . وأصل باب الاقطاب ، قوله - صم : كلكم راع حتى الانسان على جوارحه وجميع قواه ، من (قوى) باديةٍ ، وهى (القوى) الظاهرة ، وحاضرةٍ وهى (القوى) الباطنة .

(٣٧٢) « فاعلم أنّ الامور كثيرة مختلفة في العالم . وكل شيء يدور عليه أمر مّا من الامور ، فذلك الشيء قطب ذلك الامر . وما من شيء الاّ وهو مركب من روح وصورة ، فلا بدّ أن يكون لكلّ قطب روح وصورة ؛ فروحه تدور عليه أرواح ذلك الامر الذى هو قطبه ؛ وصورة ذلك القطب تدور عليها صورة ذلك الامر الذى هو قطبه ، يسمى الوجه الواحد من القطب جنوبياً ، وهو الروح ، والآخر شمالياً ، وهو الصورة . فمن جملة أصناف العالم ، الاناسيّ وهم المقصودون من وجود العالم بالقصد الثانى لا بالقصد الاول . و أمّا القصد الاوّل ، فالقصد بوجود العالم عبادة الله ، أعنى عبادة العرفان الحادث لكمال الوجود . غير أنه (أىّ الوجود) في كل صنف من أصناف العالم تامّ غير كامل ، وما كمل الاّ بهذه النشأة الانسانية الكاملة ، وما عدا الكاملة فهو الانسان [٣١ ألف] الحيوان ، المسمى بالحدّ حيواناً ناطقاً . والاقطاب من الكمّل .

(٣٧٣) ثم انّ الله جعل العالم الجسمىّ والجسمانىّ في منزلين : منزل يسمىّ الدنيا ، ومنزل يسمىّ الآخرة . وجعل سكانهما الانس والجان . والمعتبر فيها الانس ، والمعتبر من الانس الكمل لا غير . وهم الذين ذكرهم « الله ! » لا يزيدون عليه في نفوسهم . هذا ذكرهم في نفوسهم وفي خلواتهم باللسان . وأمّا في العموم ، فـ (ذكرهم) « لا اله الا الله ! » . ثم بعدها أنواع الذكر ، من « سبحان الله ! » المقيّد والمطلق ، و « الحمد لله ! »

كذلك ، و « الله أكبر ! » كذلك ، و « لا حول ولا قوة الاّ بالله » كذلك . فعمّر (الله) بهذا الصنف المقصود من العالم ، أولاً الدار الدنيا من الدارين. وجعل سكناهم فيها بآجال مسمّاة ينتهون اليها ، ثم ينتقلون عند فراغ مدّتهم الى الدار الآخرة . ونقلتهم على ضربين : منهم من ينتقل بموت — وهو مفارقة الحياة الدنيا — فيحيى بحياة الآخرة ؛ ومنهم من ينتقل بالحياة الدنيا من غير موت ، وهو الشهيد في سبيل الله خاصّة ؛ وما يقال فيه بأنّه أفضل من الميت ، الا أنه أفضل من بعض الموتى .

(٣٧٣) « ثم انّ الله جعل هذا الصنف الانسانى في الدنيا اُمماً كثيرين ؛ ثم بعث في كل اُمّة رسولاً ليعلمها ما هو الامر عليه الذى خلقوا لاجله ، ويعلمهم بما للحقّ عليهم أن يفعلوه ؛ وما لهم ، اذا فعلوا ذلك ، من الخير عند الله في الدار الآخرة ؛ وماذا عليهم ، اذا لم يفعلوا ، من العقوبة عندالله في الدار الدنيا ، اذا علم ولاة أمرهم ذلك ، وفى الآخرة . ثم جعل (الله) الفضل فيهم : فمنهم الفاضل والافضل ، من الاُمم ومن الرسل ؛ وختم الاُمم باُمّة محمّد — صم — وجعلهم « خير اُمّة اخرجت للناس » ؛ وختم بمحمد — صم — جميع الرسل — عم — وختم بشرعه جميع الشرائع : « فلا رسول بعده يشرّع ، ولا شريعة بعد شريعته تنزل من عندالله ، الا ما قرره شرعه من اجتهاد علماء اُمّته في استنباط الاحكام من كتابه وسنّة نبيه — وأعنى بالسنّة الحديث — لا من قياس ، وأعنى بالقياس هنا قياس فرع على فرع لا قياس فرع على أصل ؛ فانّ قياس الفرع على الاصل هو المستنبط الذي ثبت بالاجتهاد ، وجعله الفقهاء أصلاً رابعاً ، كما جعلوا الاجماع اصلا ثالثاً ، و هواجماع الصدر الاول ؛ وقالوا : انهم (اى الصدر الاول) ما أجمعوا على أمر الا ولا بدّ أن يعرفوا فيه نصّاً يرجعون فيه اليه ، الا أنه ما وصل الينا مع قطعنا به ، فانّه من المحال أن يجتمعوا على حكم لا يكون لهم فيه نصّ ، لان نظرهم وفطرهم مختلفة ، فلا بدّ من الاختلاف . وقد أجمعوا على أمر : فذلك الحكم مقطوعٌ

به عندنا أنهم فيه على نصّ من رسول الله ـ صم ـ ولا حكم باجماع بعد اجماع الصدر الاول .

(٣٧٥) « فلما كان الامر على ما قررناه في هذا الباب ، فاشتغلنا بذكر الاقطاب المحمديين ، لكون محمد ـ صم ـ « سيد الناس يوم القيامة » ؛ وهو واُمّته (هم) « الآخرون الاولون » . فاعتبرنا من الرسل محمداً ـ صم ـ ومن الامم اُمّته ـ صم . واعلم أنّ الاقطاب المحمديين على نوعين : أقطاب بعد بعثته ، وأقطاب قبل بعثته . فالاقطاب الذين كانوا قبل بعثته هم الرسل ، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولاً (٣١٣) . وأمّا الاقطاب من اُمّته ، الذين كانوا بعد بعثته إلى يوم القيامة ، فهم اثنا عشر قطباً ـ والختمان خارجان عن هؤلاء الاقطاب ، فهم من « المفرّدين » . وسيأتى في آخر الكتاب ذكر الختم ، ويأتى بعد هذا الباب ذكر الاثنى عشر قطباً ، مستوفى ، ان شاء الله تعالى .

(٣٧٦) « فأمّا منازل الاقطاب المحمديين ، الذين هم الرسل ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فلا سبيل لنا الى الكلام على منازلهم ؛ فانّ كلامنا عن ذوق ، ولا ذوق لنا في مقامات الرسل ـ عم ـ وانما أذواقنا في الوراثة خاصة . فلا يتكلم فى الرسل الاّ رسول ، ولا فى الانبياء الاّ نبىّ أو رسول ، ولا في الوارثين الاّ رسول أو نبى أو ولىّ أو من هو منهم . هذا هو الادب الآلهى . فلا تعرف مراتب الرسل الاّ من الختم العامّ الذي يختم الله به الولاية العامّة في آخر الزمان ، وهو عيسى بن مريم ، روح الله . فان سئل عن ذلك ، فهو يترجم عنهم وعن تفاضلهم ، فانه رسول منهم . وأما نحن فلا سبيل لنا الى ذلك . فكلامنا فى أقطاب الاُمم الذين هم ورثة أنبيائهم ورسلهم ، وفي أقطاب هذه الامّة المحمدية المتأخرة ، المنعوتة بالخيرية على جميع الاُمم السالفة، مؤمنيهم وكافريهم ؛ فكافرهم شرّ من كافرى الاُمم ، ومؤمنهم خير من مؤمن الامم . فلهم التقدم ، كما ورد في الخبر في قريش : « انهم المقدمون على

جميع القبائل » في الخير والشرّ . وجعل (الشارع) الامامة فيهم ، سواء عدلوا أم جاروا . فان عدلوا ، فلرعيتهم ولهم ، وان جاروا ، فلرعيتهم وعليهم، - يعني ما فرطوا فيه، من حقوق الله ، وحقوق من استرعاهم الله عليهم فأقطاب هذه الأُمّة المختارة ، مقدّمون على الاقطاب المتقدمين في الامم السالفة ، أعنى أقطاب الوارثين المتبعين آثار رسلهم .

(٣٧٧) « ثمّ نرجع ونقول : انّ اقطاب هذه الامّة المحمدية على أقسام مختلفة . وما أعنى بالاقطاب الذين لا يكون في كل عصر منهم الا واحد ؛ انما نذكر ذلك في الاثنى عشر قطباً ، في الباب الذى يلى هذا الباب . وانما أذكر فى الاقطاب المحمديين كل من دار عليه امر جماعة من الناس في اقليم أو جهة ، كالابدال في الاقاليم السبعة ، لكل اقليم بدل هو قطب ذلك الاقليم ؛ وكالاوتاد الاربعة ، لهم أربع جهات يحفظها الله بهم ، من شرق وغرب [٣٢ ألف] وجنوب وشمال ، لكل جهة وتد ؛ وكأقطاب القرى ، فلا بدّ في كلّ قرية من ولىّ لله تعالى ، به يحفظ الله تلك القرية ، سواء كانت تلك القرية كافرة أو مؤمنة ، فذلك الولىّ قطبها . وكذلك أصحاب المقامات : فلا بدّ للزهاد من قطب يكون المدار عليه في الزهد ، في أهل زمانه . وكذلك (الامر) في التوكل والمحبّة والمعرفة ، وسائر المقامات والاحوال : لا بدّ في كلّ صنفٍ صنفٍ من أربابها ، من قطب يدور عليه ذلك المقام .

(٣٧٨) « فأقطاب هذه الامّة (المحمدية) اثنا عشر قطباً ، عليهم مدار هذه الامّة ؛ كما أنّ مدار العالم الجسمىّ والجسمانىّ ، في الدنيا والآخرة ، على اثنى عشر برجاً ، قد وكلهم الله بظهور ما يكون في الدارين ، من الكون والفساد ، المعتاد وغير المعتاد . وأمّا « المفرّدون » فكثيرون ، و « الختمان » منهم ، أى من المفرّدين ، فما هما قطبان وليس في الاقطاب من هو على قلب محمّد ـ صم . وأمّا « المفرّدون » ، فمنهم من هو على قلب محمّد ـ صم ـ والختم منهم ، أعنى ختم الاولياء الخاصّ . فأمّا الاقطاب الاثنا-

عشر ، فهم على قلوب الانبياء ـ عم . فالواحد منهم على قلب ، وان شئت قلت : على قدم ـ وهو أولى ، فانى هكذا رأيته في الكشف باشبيلية ، وهو أعظم فى الادب مع الرسل ، والادب مقامنا ، وهو الذى أرتضيه لنفسى ولعباد الله .

(٣٧٩) « فنقول : ان الاول ، أعنى واحداً منهم ، على قدم نوح ـ عم ؛ والثانى ، على قدم ابراهيم الخليل ـ عم ؛ والثالث ، على قدم موسى ـ عم ؛ والرابع ، على قدم عيسى ـ عم ؛ والخامس ، على قدم داود ـ عم ؛ والسادس ، على قدم سليمان ـ عم ؛ والسابع ، على قدم أيوب ـ عم ؛ والثامن ، على قدم الياس ـ عم ؛ والتاسع ، على قدم لوط ـ عم ؛ والعاشر ، على قدم هود ـ عم ؛ والحادى عشر ، على قدم صالح ـ عم ؛ والثانى عشر ، على قدم شعيب ـ عم .

(٣٨٠) « ورأيتُ جميع الرسل والانبياء كلّهم مشاهدة عين ، وكلّمتُ منهم هوداً أخا عادٍ ، دون الجماعة . ورأيت المؤمنين كلّهم مشاهدة عين أيضاً ، من كان منهم ومن يكون الى يوم القيامة ؛ أظهرهم الحق لى ، فى صعيد واحد ، فى زمانين مختلفين . وصاحبتُ من الرسل ، وانتفعت بهم ، سوى محمد ـ صم ـ جماعةً ، منهم ابراهيم الخليل : قرأت عليه القرآن ؛ وعيسى تبت على يديه ؛ وموسى : أعطانى علم الكشف والايضاح ، وعلم تقليب الليل والنهار ؛ فلما حصل عندى (هذا العلم) ، زال الليل وبقى النهار فى اليوم كله ، فلم تغرب لى شمس ولا طلعت . فكان لى هذا الكشف اعلاناً من الله أنه لاحظ لى فى الشقاء فى الآخرة . وهود ـ عم ـ سألته عن مسألة ، فعرّفنى بها ، فوقعت فى الوجود كما عرّفنى بها . هذا الى زمان هؤلاء (الانبياء) . وعاشرت من الرسل محمداً ـ صم ـ وابراهيم وموسى وعيسى وهوداً وداود ؛ وما بقى (منهم) فرؤية ، لا صحبة . » هذا آخر كلامه .

(٣٨١) وهذا فصل طويل ، وبل فيه فصول لسنا محتاجين اليها ،

لانّ الغرض يحصل بهذا المقدار . والغرض من نقله كان اثبات عدد الاقطاب السبعة من الانبياء ومن يكون على قدمهم ، واثبات الاقطاب الاثنى عشر من الانبياء والمحمديين ومن يكون على قدمهم . وقد حصل هذا وثبت . وان شاء الله ، نطبق هذه السبعة والاثنى عشر بسبعة من العوالم الصورية والعوالم المعنوية ، المعبّر عنها بالكواكب السيارة ، والاثنى عشر ، المعبّر عنها بالبروج الاثنى عشر ، وغير ذلك من الاعداد المناسبة بالتطبيق . وهذا على سبيل الاجمال من أول التمهيد الى هذا المكان .

(٣٨٢) فأما على سبيل التفصيل ، فله طول وبسط ، لا سيّما بالنسبة الى بحث النبوة والرسالة والولاية ، وبحث خاتم الانبياء مطلقاً ومقيّداً ، وبحث خاتم الاولياء مطلقاً ومقيّداً ، وتخصيص الاوّل بعليّ بن أبى طالب - عم . والثانى بولده المعصوم ، المهدى المنتظر - عم - دون عيسى - عم - لانّ الشيخ خصصهما بعيسى وبنفسه ؛ ولم يكن هذا واقعاً بحكم النقل والعقل والكشف ، وقد أبطلناه بالطرق الثلاثة بعناية الله تعالى وحسن توفيقه . وهذه الابحاث تحتاج الى قواعد كثيرة وضوابط جليلة ؛ فنجعل (القاعدة) الاولى منها فى بحث النبوة والرسالة والولاية ، وما يتعلق بذلك من الابحاث ، لانّ الاصل فى الكل تحقيق هذا دون غيره ، لانه أصل فى الكل وأساس فى الجميع ، والباقية من البواقى ، على الترتيب المذكور . وهو هذا ، وبالله التوفيق والعصمة . وهو يقول الحق . وهو يهدى السبيل .

القاعدة الاولى

فى بحث النبوة والرسالة والولاية وما يتعلق بذلك من الابحاث المذكورة من بحث خاتم الانبياء مطلقاً ومقيداً وخاتم الاولياء مطلقاً ومقيداً

(٣٨٣) اعلم أيها السامع ــ كحل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق ، وجعلك من أرباب الكشف والشهود والذوق والتحقيق ــ أنّ هذه القاعدة مشتملة على بحث الانبياء والرسل والاولياء والائمة ــ عم ــ ممّن سبق ذكرهم مجملاً ؛ وتعيين خاتم الانبياء مطلقاً ومقيّداً ، وخاتم الاولياء مطلقاً ومقيّداً ، وأمثال ذلك بحكم النقل والعقل والكشف . فنقول :

(٣٨٤) النبوّة هى الاخبار عن الحقائق الآلهية والمعارف الربانية ذاتاً وصفةً واسماً . وهى على قسمين : نبوة التعريف ، ونبوة التشريع . فالاولى هى الانباء عن معرفة الذات والصفات والاسماء والافعال . والثانية جميع ذلك مع تبليغ الاحكام ، والتأديب بالاخلاق ، والتعليم بالحكمة ، والقيام بالسياسة ، وتخصّ هذه (النبوة) بالرسالة . والولاية عبارة عن قيام العبد بالله ، وتبديل أخلاقه بأخلاقه ، وتحقيق أوصافه بأوصافه ، كما قال ــ صم : « تخلقوا بأخلاقه الله » ، بحيث يكون علمـُه علمـَه ، وقدرتـُه قدرتـَه ، وفعلـُه فعلـَه [٣٢ ب] ، كما ورد في الحديث القدسى : « لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتّى اُحبّه ، فاذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، فبى يسمع وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يبطش » . وورد أيضاً : « من تقرب اليَّ شبراً تقربتُ اليه ذراعاً ، ومن تقرب اليَّ ذراعاً تقربت اليه باعاً ، ومن تقرب اليَّ باعاً مشيتُ اليه هرولة » . هذا (ما ورد) بالنسبة الى الاولياء . فأما (ما ورد) بالنسبة الى الانبياء ، فقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله . » وقال : « وما رميتَ اذ رميت ، ولكن الله رمى . »

وقال : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الامر منكم . » وأمثال ذلك كثيرة مما يطول ذكره .

(٣٨٥) وبعبارة اخرى ، قالوا : النبوة هى قبول النفس القدسى حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الكلىّ . والرسالة (هى) تبليغ تلك المعلومات والمعقولات الى المستحقين والتابعين . وربّما يتّفق القبول لنفس من النفوس ولا يتأتى لها التبليغ لعذر من الاعذار وسبب من الاسباب ، فيبقى ذلك الشخص نبياً فقط ، كأنبياء بنى اسرائيل ، وغيرهم من الانبياء المتقدمين عليهم ؛ ومن هذا كثر عدد الانبياء وقلّ عدد الرسل ؛ وكذلك (قلّ عدد) اولى العزم . والولاية هى التصرف في الخلق بالحقّ على ما هم مأمورون به ، من حيث الباطن والالهام دون الوحى ، لانهم (اى الاولياء) متصرفون فيهم (يعنى في الخلق) به (اى بالحق) ، لا بأنفسهم ؛ وذلك لانهم فنوا عن انفسهم وبقوا به (اى بالحق) وبوجوده ، وصاروا هو هو من حيث الحقيقة والذات ، وغيره من حيث التعين والتشخص . وهذا الفناء (هو) عبارة عن الفناء في العرفان ، لا الفناء فى الاعيان ، فانّ ذلك غير ممكن ، كما هو معلوم من حال الاولياء والانبياء الذين كانوا فانين فيه تعالى باقين به مع بقاء تشخصهم الصورى ، وتعينهم الحسّىّ . وكثير من الناس قد غلطوا في هذا المقام ، وتوهموا أنّ المراد الفناء بالاعيان ، لا جرم صدق عليهم أنهم من الذين ورد فيهم : « ان يتبعون الا الظنّ وان هم الا يخرصون . » وورد « انّ بعض الظن اثم » و « انّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً » .

(٣٨٦) وفي الحقيقة ، الولاية هى باطن النبوة التى ظاهرها التصرف فى الخلق باجراء الاحكام الشرعية عليهم ، وباظهار الانباء والارشاد لهم بأخبار الحقائق الآلهية والمعارف الربانية كشفاً وشهوداً . والفرق بين النبى والرسول والولى أنّ النبى والرسول لهما التصرف فى الخلق بحسب الظاهر والشريعة ، والولىّ التصرف فيهم بحسب الباطن والحقيقة . ومن هنا قالوا : الولاية

أعظم من النبوة ، وان لم يكن الولى أعظم من النبى ، لانّ الولاية هى التصرّف فى الباطن ، والنبوة (هى التصرف) فى الظاهر ؛ وان كان النبى أيضاً صاحب الولاية ، لكن (لا) من حيث الحكم بالفعل ، بل من حيث المعنى الحاصل له بالقوة ، كما قال ـ صم : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل » ، لانّ هذا كان مقام الولاية .

(٣٨٧) والذين قالوا أيضاً : انّ الولاية أعظم من النبوة ، والنبوة أعظم من الرسالة ، قالوا (ذلك) من حيث المراتب الحاصلة للرسول على البشر (؟) لا أنّ الولىّ أعظم من النبى ، ولا أنّ النبى (أعظم) من الرسول ، بل من حيث اعتبار هذه (الامور) الثلاث فى شخص واحد ، من الذى يكون جامعاً لها كالانبياء الكبار ، من ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ـ عم ـ وامثالهم من الرسل ـ صلوات الله عليهم اجمعين ـ أعنى تكون ولاية (هذا الشخص الواحد) اعظم من نبوته ، لا مطلقاً ؛ وكذلك نبوته (تكون) اعظم من رسالته ، لا مطلقاً ، لانّه (اعنى هذا الشخص) ما صار نبياً الاّ بعد ان صار ولياً ؛ وما صار رسولا الّا بعد ان صار نبياً . وتقديره أنّه لا يستحق ان يكون نبياً الّا بعد ان يصير ولياً ؛ ولا يستحق ان يكون رسولا الاّ بعد ان يصير نبياً . فكل نبى يكون ولياً ، من غير عكس ؛ وكل رسول يكون نبياً (وولياً) كذلك من غير عكس ، لانّه ما كان رسولا الاّ وكان نبياً ، وما كان نبياً الاّ وكان ولياً . فيجوز ان يقال (فى هذه الحالة) : الولاية اعظم من النبوة فيه (اى فى النبى) لانّ الولاية اقدم واسبق (فى شخص النبى) وبل (هي) العلة للنبوة ؛ وكذلك يجوز ان يقال : النبوة اعظم من الرسالة (فى شخص الرسول) لان النبوة اقدم واسبق (فيه) وبل (هى) العلّة للرسالة .

(٣٨٨) وههنا نكتة اخرى ، وهى ان الرسول بالاتفاق اعظم من النبىّ والرسالة اعظم من النبوة ، لجامعيته (اعنى الرسول) وجامعيتها (اى

الرسالة) . فلا يمكن تصوّر تقدّم صاحب المقام الادنى على الاعلى الّا على الوجه الذى قررناه . فافهم ! ومثال هذه الصورة مثال شخص يكون له علم التفسير وعلم الفقه وعلم الطبّ . فيقال فيه : طرف تفسيره أعظم من طرف فقهه ، وطرف فقهه أعظم من طرف طبّه ، والكل يكون راجعاً الى شخص واحد ، وان كان صاحب التفسير يكون جامعاً للكل . ومن هذا كان الولىّ دائماً تابعاً للنبى والرسول ، والنبى دائماً (كان) تابعاً للرسول واولى العزم منهم . « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » .

(٣٨٩) وبعبارة اخرى قالوا : النبوة هى الاطلاع على الحقائق الآلهية علماً وبياناً ؛ والرسالة هى الاطلاع عليها كشفاً وعياناً وذوقاً ووجداناً ؛ والولاية هى الاطلاع على معرفة الذات والصفات والاسماء بالذات ، اى بالاطلاع الذاتى الحقيقى ، دون (الاطلاع) العقلى والعلمى والكشفى ، المخصوص بالرسل والانبياء . وذلك لانّ طور النبوة والرسالة له (اى للرسول النبى) خلاف طور الولاية ، لانّ طور الولاية بنفسه فوقهما ، وان كان الولى فى طريقه يحتاج الى النبى ، كهرون الى موسى ، وأمير المؤمنين الى محمّد ـ صم . وكل من اعتقد أنّ القوم أرادوا [٣٣ الف) فى قولهم « انّ الولاية اعظم من النبوة والرسالة » انّ الولىّ اعظم من النبى والرسول فقد أخطأ ، لانّ مرادهم ليس الا ما قلناه ، اعنى انه اعتبار (الامر) فى شخص واحد ، لا فى اشخاص متعددة . وسيجىء هذا البحث ابسط من ذلك من كلام الشيخ الاعظم .

(٣٩٠) والشيخ الاعظم هذا مذهبه ، واكثر المشايخ مثله ، لانّه يقول : « ان الرسالة والنبوة منقطعتان ، والولاية لا تنقطع ، فتكون هى اعلى » . ويقول ايضاً : « انّ خاتم الولاية يأخذ من المعدن الاصلى ، بغير واسطة كالمَلَك ؛ وخاتم النبوة (المقيدة يعنى عيسى) والانبياء كلّهم يأخذون بواسطته » ، كما أشار اليه فى الكتاب (اى فى فصوص الحكم و خصوص

الكلم) وهو قوله فى « الفصّ الشيثى » : « وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء ؛ وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الختم ؛ ولا يراه أحد من الاولياء الا من مشكاة الولىّ الختم ، حتى انّ الرسول لا يرونه ـ متى رأوه ـ الا من مشكاة خاتم الاولياء . فانّ الرسالة والنبوة ـ اعنى نبوة التشريع ورسالته ـ فانّهما ينقطعان ، والولاية لا تنقطع ابداً . فالمرسلون ، من كونهم اولياء ، لا يرون ما ذكرنا الا من مشكاة خاتم الاولياء ، فكيف من دونهم من الاولياء ؟ وان كان خاتم الاولياء تابعاً فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ، ولا يناقض ما ذهبنا اليه ؛ فانه (اعنى خاتم الولاية) من وجه يكون انزل (من خاتم النبوة) ، كما انّه من وجه يكون اعلى (منه) . وقد ظهر هذا فى ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه فى فضل عمر بن الخطاب ـ ض ـ فى « اسارى بدر » بالحكم فيهم ، وفى « تأبير النخل » . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء ، وفى كل مرتبة ؛ وانما نظر الرجال الى التقدم فى رتبة العلم بالله تعالى هنالك مطلبهم . واما حوادث الاكوان فلا تعلّق لخاطرهم بها . فتحقق ما ذكرناه . »

(٣٩١) الى قوله : « فانه (اى خاتم الولاية) يأخذ من المعدن الذى يأخذ الملَك ، الذى يوحى به الى الرسول . فان فهمتَ ما اشرتُ به ، فقد حصل لك العلم النافع . فكل نبى ، من لدن آدم الى آخر نبى (فى سلسلة النبوة المقيّدة) ما منهم احد يأخذ الا من مشكاة خاتم النبيين ، وان تأخر وجود طينته ، فانه بحقيقته موجود ، وهو قوله : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين ، ـ وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بُعث . وكذلك خاتم الاولياء ، كان « ولياً وآدم بين الماء والطين » ، وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيله شرائط الولاية ، من الاخلاق الآلهية والاتصاف من كون الله يسمّى بـ« الولى الحميد » . فخاتم الرسل من حيث ولايته ،

نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل اليه ؛ فانه (يعنى خاتم الانبياء) الولى الرسول النبى ؛ وخاتم الاولياء (هو) الولى الوارث ، الآخذ عن الاصل ، المشاهدُ للمراتب ؛ وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمّد ــ صم . » . هذا آخر كلامه . ولنا في هذه الكلمات اغراض وابحاث ستجيء في موضعها ، ان شاء الله تعالى . وامّا ههنا ، فكان الغرض (ذكر) الفرق بين الرسول والنبى والولى ، وخاتم الانبياء وخاتم الاولياء على سبيل الاجمال ، فانه على سبيل التفصيل موعود به . واذا عرفت هذا ، فنقول :

(٣٩٢) اعلم انّ للنبوة والولاية اعتبارين : اعتبار الاطلاق واعتبار التقييد ، اى (اعتبار) العام والخاص ، والتشريعى وغير التشريعى ، والارثى وغير الارثى . فالمطلق من النبوة مخصوص بحقيقة نبينا ــ صم ــ المعبّر عنها بالروح الاعظم والعقل الاول ، وغير ذلك مما سبقت الاشارة اليه . والمقيد منها مخصوص بمظاهرها المقيدة من آدم الى عيسى ــ عم ــ لقوله ــ صم ــ فى الاول (اى بخصوص النبوة المطلقة) : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ؛ ولقوله فى الثانى (اى بخصوص النبوة المقيدة) : « آدم ومن دونه تحت لوائى » . وتحقيق ذلك هو انّ النبوة المطلقة خصّت بالحقيقة المطلقة الكليّة الاوّلية المحمّديّة من الازل الى الابد ، وبمظاهرها المقيّدة صورة ومعنى كذلك . وكل مقيّدٍ مطلقٌ عند التحقيق ، لان قيامه ليس الا به (اى بالمطلق) ، كما انّ ظهوره (اعنى المقيّد) ليس الا بوجوده (اى بوجود المطلق) . وكل مطلق مقيّد عند ظهوره ، وكلّ مقيّدٍ مطلقٌ عند كمونه ، لانّ ظهوره (اى ظهور المقيّد) ليس الا به (اى بالمطلق) ، وكمونه ليس الا فيه (اى فى المطلق) . وكذلك الوجود المطلق والموجودات المقيّدة . وان فهمتَ قولنا ، تحققت قولهم : ليس فى الوجود سوى الله تعالى » .

(٣٩٣) والمطلق من الولاية أيضاً مخصوص بحقيقته الكليّة ــ عم .

ومظهرها عند الشيخ (ابن العربى) عيسى بن مريم ـ عم ؛ وعندنا علىّ ابن ابى طالب ، لقول كلّ واحد منهما (اى من خاتم النبوة مطلقاً وخاتم الولاية مطلقاً) على المذهبين : « كنت ولياً وآدم بين الماء والطين » . وامّا المقيّد منها (اى من الولاية) فأيضاً مخصوص بحقيقته الجزئية الشهادية ، ومظهرها عند الشيخ هو نفسه ، وعندنا المهدى ـ عم ؛ كما قال الشيخ (ابن العربى) : « وخاتم الاولياء (هو) الوارث ، الآخذ عن الاصل ، المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد ـ صم » كما سنشير الى تحقيق الخلاف بيننا وبينه وبين المشايخ فى هذا المعنى .

(٣٩٤) فكما انّ نبوات جميع الانبياء (هنّ) جزئيات النبوة المطلقة المحمّديّة ، فكذلك ولاية جميع الاولياء فانها جزئيات الولاية المطلقة ، المخصوصة بخاتم الاولياء . والكلّ راجع الى الحقيقة المحمّديّة صورة ومعنى ، و (الى) مظاهرها العلوية والسفلية ، المنسوبة الى تلك الحقيقة ، من الحضرة الاحدية الذاتية والحضرة الواحدية الاسمائية ، لقوله ـ صم : « خلق الله آدم على صورته » ولقوله تعالى : « وعلّم آدم الاسماء كلّها » . ومعنى الحديث والآية انّه تعالى خلقه (اى آدم) اى اوجده [٣٣ ب] على صورته الجامعية الاسمائية والمجموعية الذاتية ، التى هى عبارة عن ظهوره فيه بجميع اسمائه وتجليه له بجميع كمالاته ، لان التخليق بغير هذه الصورة غير ممكن . وقوله (تعالى فى الحديث القدسى) : « لا يسعنى ارضى ولا سمائى ، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن » دالّ على ذلك ، لانّ « السعة » ههنا هى بمعنى القابلية الذاتية الحقيقية ، التى ليست لاحد آخر غير نبينا ـ صم ـ من الموجودات العلوية والسفلية ، وبعده للانسان الكامل الذى يكون على قدَمه .

(٣٩٥) هذا من حيث الفعل . وامّا من حيث القوة ، فكل انسان قابل لها ، كما شهدت به الآية والخبر (السابقين) ، وسنشير اليهما (فيمايلى) . وقوله تعالى : « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض

والجبال ، فابين ان يحملنها ، واشفقن منها ، وحملها الانسان ، انه كان ظلوماً جهولا » دالّ عليه ، لان « الامانة » عند التحقيق ، باتفاق اكثر المحققين من اهل الله تعالى ، هى « الخلافة » لا غير ، لانّ غير الخلافة يقبل الشركة مع الانسان ، و « الخلافة » لا تقبل الشركة بوجه من الوجوه ، كما سنشير اليها مفصّلا أيضاً . ومن هنا لا تحصل لاحد النبوة المقيدة والمطلقة الا لمن استحق « الخلافة » الآلهية ، وصار خليفة بينهم بالفعل دون القوة . وكذلك (حكم) الولاية ، فان الوليّ الكامل هو الخليفة باطناً ، كما انّ النبى هو الخليفة ظاهراً وباطناً ، اعنى صورة ومعنى . ويعرف هذا من قصّة آدم وداود ــ عليهما السلام ــ ومن قصّة محمّد ــ صم ــ وخلفائه المعنويين دون الصوريين ، الذين هم اميرالمؤمنين واولاده المعصومين ــ عم ــ لا غيرهم ، كما سبق ذكره . وتحقيق هذا من سرّ ظهور المهدى وختم الولاية وخراب الدنيا بعده ورجوعها الى الآخرة ابداً .

(٣٩٦) ومن هذا ورد فى تعريف النبوة المطلقة انها عبارة عن اطلاع الموصوف بها على الحقائق الآلهية والدقائق الربانية على ما هى عليه ؛ وكذلك (هى الاطلاع) على حقائق الموجودات الممكنه ، الموجودة وغير الموجودة ، من الماهيات المعدومة والاعيان الثابتة ، لانّ « امّ الكتاب » الذى هو العقل الاوّل ، و « الكتاب المبين » الذى هو النفس الكلية : المعبّر عنهما بالقلم واللوح ، وكذلك « الرّقّه المنشور » الذى هو لوح الجسم الكليّ ، مشتملات على هذه العلوم والمعارف . فكلّ عارف يحصل له الاطلاع على هذه الكتب والصحف والمعارف ، التى هى مسطورة فيها ، ومرقومة عليها اجمالا وتفصيلا يكون هو النبى والوليّ والخليفة والامام والكامل والمكمّل ، على قدر استعداده واستحقاقه ، بغير الوسائط . فيفيض الحق تعالى وحده من غير واسطة على قلب حبيبه وصديقه ووليّه ، لقوله تعالى : « نزل به الروح الامين على قلبك » ولقوله تعالى : « وأوحى الى عبده ما اوحى » ولقوله : « وآتيناه

من لدنّا علماً . » ومن هذا قال تعالى مخاطباً له (اى لنبيه محمّد) : « وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً . » وقال ـ عم ـ هو بنفسه : « علمت علوم الاولين والآخرين » وغير ذلك مما سبق من الفاظه الشريفة . ولذلك صار (النبىّ محمّد) خليفته الاعظم ، ومظهره الاوّل ، وظلّه الاكمل ، وخليفته الاعلى ، وقطب الاقطاب ، والبرزخ الجامع ، اى الجامع بين الحق والخلق ، والظاهر والباطن ، والعلوىّ والسفلىّ ، وخصّ بالربوبية العظمى ، والقطبية الكبرى . وقد عرفت اكثر من ذلك من التمهيد المخصوص به ـ صم .

(٣٩٧) والحاصل انّ النبوة المطلقة والمقيدة والولاية المطلقة والمقيّدة راجعة الى « الحقيقة المحمدية » التى لها هذه الكمالات بالاصالة ، ولغيرها بالوراثة . والانبياء والاولياء كلّهم من مظاهر نبوتها وولايتها . ولكلّ من النبوة والولاية اوّل وآخر ، وكذلك لصاحبهما . وكما انّ للنبوة المقيّدة اوّلاً وآخراً ، مخصوصين بآدم وعيسى ـ عليهما السلام ـ فكذلك للولاية المقيّدة اول وآخر مخصوصان بشيث بن آدم ـ عليهما السلام ـ والامام المعصوم المهدى ـ سلام الله عليه ـ باتفاق اكثر المشايخ . وعند الشيخ (ابن العربى) تختص الولاية المطلقة بعيسى ، والمقيّدة بنفسه ، وعندنا (الولاية) المطلقة (تختصّ) بأمير المؤمنين علىّ بن ابى طالب ـ عم ـ و (الولاية) المقيّدة (تختصّ) بولده المهدى لا بالشيخ . وقد اثبتنا بالعقل والنقل والكشف انّه (اى رأى الشيخ) ليس كذلك (اى ليس صحيحاً) ، وأبطلناه فى اثناء هذه الابحاث بوجوه .

(٣٩٨) والذي سبق من قوله (دليل على ما ذكرنا وهذا لفظه) : « ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولىّ الخاتم ، حتى انّ الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ الا من مشكاة خاتم الاولياء » و (هذا واضح من انّه) رجّح خاتم الاولياء على جميع الانبياء والرسل (فى دائرة النبوة المقيّدة)

و (على جميع) الاولياء والكمّل ، ـ الى قوله : « فانّ الرسالة والنبوة من الصفات الكونية الزمانية ، فتنقطع بانقطاع زمان النبوة والرسالة ، والولاية صفة الآهية لا تنقطع ابداً ، لذلك سمّى (الله) نفسه بالوليّ دون النبيّ والرسول ، وقال : « الله وليّ الذين آمنوا » وقال : « انت وليّ فى الدنيا والآخرة » فهى غير منقطعة ازلاً وابداً . ولا يمكن الوصول لاحد من الانبياء والرسل وغيرهم الى الحضرة الالآهية الا بالولاية التى هى باطن النبوة . وهذه المرتبة من حيث جامعية الاسم الاعظم (هى) لخاتم الانبياء ؛ ومن حيث ظهورها فى الشهادة بتمامها (هى) لخاتم الاولياء . فصاحبها (هو) واسطة بين الحق وجميع الانبياء والاولياء . ومن امعن النظر فى جواز كون الملَك واسطةً بين الحق والانبياء ، لا يصعب عليه كون الخاتم للولاية ، الذى هو مظهر الاسم الباطن الجامع واعلى مرتبة من الملائكة ، واسطة بينهم وبين الحق . » وهذا عذر فيه الف منع ! وليس يقوم بجواب فساد يلزم من قوله ، كما سنبينه قريباً . هذا مضى .

(٣٩٩) وقد اشار الى تحقيق النبوة والولاية ، واطلاقهما وتقييدهما ، بعض العارفين ، فى عبارة حسنة نذكرها ونختم هذا البحث عليها ، ونرجع بعدها الى غيرها . وهو قوله « اعلم انّ النبوة (هى) بمعنى الانباء . والنبى هو المنبى عن ذات الله تعالى وصفاته واسمائه وافعاله واحكامه ومراداته [٣٤ الف] . والانباء الحقيقى الذاتىّ الاولىّ ليس الا للروح الاعظم الذى بعثه الله تعالى الى النفس الكلية اوّلا ، ثم الى النفوس الجزئيّة ثانيا ، لينبئهم بلسانه العقلى عن الذات الاحدية والصفات الازلية والاسماء الالآهية والاحكام الكليّة والمرادات الجزئيّة . وقوله ـ صم : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » اشارة الى نبوة حقيقته الاوّلية المعبّر عنها بالروح الاعظم والانسان الكبير ، لانّه « النبىّ الحقيقى » وغيره مظاهر له ، كما قال ـ صم : « آدم ومن دونه تحت لوائى .

(٤٠٠) « فكل نبىّ من لدن آدم ـ عم ـ الى محمّد ـ صم ـ (هو) مظهر من مظاهر نبوة الروح الاعظم المخصوص بنبينا ـ صم ـ لقوله « اوّل ما خلق الله تعالى نورى » . فنبوته ذاتية ، دائمة غير منصرمة ، ونبوة المظاهر عرضية منصرمة غير دائمة ، اذ حقيقته ـ صم ـ هى حقيقة الروح الاعظم ، وصورته (هى) صورته التى ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها ، وسائر الانبياء (هم) مظاهرها ببعض الاسماء والصفات . (وقد) تجلّت (الحقيقة الكليّة) فى كل مظهر (من الانبياء) بصفة من صفاتها ، واسم من أسمائها ، الى ان تجلّت في المظهر المحمّدىّ بذاتها وجميع صفاتها ، وختم به النبوة .

(٤٠١) « فكان نبينا ـ صم ـ سابقا على جميع الانبياء والرسل من حيث الحقيقة ، متأخرا عنهم من حيث الصورة ، كما قال : « نحن الآخرون السابقون » وقال : « أنا اوّل الانبياء خلقا وآخرهم بعثا » وقال : « كنت نبيا وآدم بين الماءِ والطين » وفى رواية : « بين الروح والجسد ، لا روحاً ولا جسداً » . وذلك لانّ نبوة الروح الاعظم سابقة على وجود الارواح والاجساد ؛ ومن يدرك هذا المعنى يفهم سرّ ختم النبوة .

(٤٠٢) « وأضرب لك مثلا : دائرة لها وجود فى الذهن ووجود فى الخارج هو مظهر الوجود الذهنىّ وصورته ، والذهنىّ (هو) حقيقته ومعناه ، (وهو) متقدم عليه . ووجودها (اى الدائرة) الخارجىّ (هو) خطّ مستدير متألف من نقط متواصلة ؛ ووجود كلّ نقطة منها (هو) مظهر وصف من اوصاف وجودها الذهنى . ولا توجد حقيقة الدائرة فى الخارج الا عند تكامل الاجزاء وتواصلها بوجود النقطة الاخيرة المتصلة بالنقطة الاولى . فالنقطة الاخيرة ، لاشتمالها على سائر النقط ، (هى) مظهر لحقيقة الدائرة ، وسائر النقط (هنّ) مظاهر أوصافها . فكذلك مَثل النبوة : دائرة لها وجود فى الغيب هو حقيقتها ومعناها ، ووجود فى الشهادة هو مظهرها

وصورتها . والحقيقة متقدمة على الصورة من حيث الوجود ، متأخرة عنها من حيث الظهور . ووجودها الخارجى (اى دائرة النبوة) خط مستدير ، متألف من نقط وجودات الانبياء المتواصلة ؛ ووجود كلّ نقطة منها (هو) مظهر صفة من اوصاف وجودها الغيبىّ . ولا توجد (حقيقة دائرة النبوة) فى الخارج الا عند تكامل اجزائها من النقط (وذلك) بوجود النقطة الاخيرة التى هى الصورة الجزئية المحمّدية ؛ وتمّت بها صورة دائرة النبوة ، وظهرت فيها حقيقتها بجميع أوصافها .

(٤٠٣) « وحقيقة هذه الدائرة (اى دائرة النبوة) هو الروح الاعظم ، الذى هو حامل معنى النبوة كما سبق ذكره . ولها بداية هى اوّل نقطة الانبياء وهو وجود آدم ـ عم ؛ وحركة دورية (سارية) فى نقط وجودات الانبياء ـ عم ؛ ونهاية منطبقة على البداية ، هى النقطة الاخيرة المحمّديّة . والنبىّ ـ صم ـ مثّل النبوّة «بحائط كمل الا موضع لبنة واحدة» هى وجوده ، مشيراً به الى هذا المعنى . وهذا المعنى يرشد الى معنى قوله ـ صم : « انّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله فيه السماوات والارض . » فظهر من ضرب المَثل انّ نبوة الرسول ـ صم ـ ذاتية دائمة ، لانّها المنتهى ، ومنتهى الدائرة عين المبدأ . ومبتدأ النبوة هو الروح الاعظم المتجلى فى كلّ نقطة من نقط الانبياء ، بوصف من اوصافه ، وفى نقطة الصورة المحمّدية بذاته ، كظهور البذر ، فى كل مرتبة من مراتب النمو ، بوصف من اوصافه ، وفى منتهى المراتب ، الذى هو الثمرة ، بالذات .

(٤٠٤) « وحقيقة كلّ نقطة حاملةٍ لوصف الانباء ، هى اللطيفة المتولدة من ازدواج الروح والنفس الجزئيتين ، وتسمّى قلباً ؛ وهى محلّ نزول الروح عليه بالانباء ، كما قال سبحانه : « نزل به الروح الامين على قلبك » . فهو (اى القلب) عرش الروح الاعظم ، اذ لا يسعه الا هو ، كما قال : « لا يسعنى ارضى ولا سمائى ، ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن » .

ولا يستوى (الروح الاعظم) الا على عرش القلب المحمّدى ، لانّه لا يتجلى بالذات الا على قلبه . فلو قيل : « يسعنى » يدل على انّه (اى القلب) يسع الحق ، والروح غيره ، ـ قلنا : لا ! لانّه (اى الروح) هو المضاف اليه فى قوله تعالى « ونفخت فيه من روحى » كذلك ، لكنه خليفة الحق ، والخليفة يحاكى المُخلِف فى الصفات ، فيكون الاسناد اليه اسناداً الى الحق حقيقة . وللقلب وجه الى الروح يسمّى فؤادا ، وهو محل الشهود كما قال تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى » ووجه الى النفس يسمّى صدرا ، وهو محلّ صور العلوم . والقلب عرش الروح فى عالم الغيب ، كما انّ العرش قلب الكائنات فى عالم الشهادة » . وهذا يعرف من تطبيق (اى مطابقة) العالمين ، المعنوىّ والصورىّ ، والآفاقىّ والانفسىّ . وههنا ابحاث ستعرفها فى موضعها .

(٤٠٥) هذا بالنسبة الى النبوّة . واما بالنسبة الى الولاية ، فالولاية « هى التصرف فى الخلق بالحق ، وليست فى الحقيقة الا باطن النبوة ، لانّ النبوة ظاهرها الانباء وباطنها التصرف فى النفوس باجراء الاحكام عليها . والنبوة مختومة من حيث الانباء ، اذ لا نبىّ بعد محمّد ـ صم ـ (وهى) دائمة من حيث الولاية والتصرف ، لان نفوس الاولياء من امّة محمّد ـ صم ـ (هم) حملة تصرف نبوته ، يتصرف (بهم) فى الخلق بالحق الى قيام الساعة . فباب الولاية مفتوح ، وباب النبوة مسدود . وعلامة صحّة الولىّ متابعة النبىّ فى الظاهر ، لانّهما يأخذان التصرف من مأخذ واحد ، اذ الولىّ هو مظهر تصرف النبىّ ، فلا متصرف الا واحد . ومن هذا الوجه تكلم بعض الاتباع عن نفسه بخصائص [٣٤ ب] النبىّ ـ صم ـ فنزّل نفسه من النبىّ منزلة الآلة من المتصرّف ، نحو قول الناظم ابن الفارض رحمه الله .

الىّ رسولا كنتُ منى مرسلا وذاتى بآياتى علىّ استدلت

وقوله ايضا :

وكلّهم عن سبق معناى دائر بدائرتى او وارد من شريعتي
وانّى وان كنتُ ابنَ آدم صورةً فلى فيه معنىً شاهدٌ بأُبُوّتى

(٤٠٦) « فكما انّ النبوة دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجودات الانبياء ، كاملة بوجود النقطة المحمّدية ، فالولاية ايضا دائرة متألفة فى الخارج من نقط وجودات الاولياء ، كاملة بوجود النقطة التى ستختم بها الولاية » وهو المهدى — عم . وهو الخاتم الذى تقوم به الساعة ، وينتقل الامر من الدنيا الى الآخرة ، كما سبق ذكره غير مرة . « وما قيل : انّ الولاية افضل من النبوة ، لا يصح مطلقا الا بقيد ، وهو انّ ولاية النبىّ افضل من نبوته التشريعية لا التبيينية ، لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت ، والولاية ونبوة التبيين مطلقتان ، لا تعلّق لهما بوقت دون وقت ، بل قام سلطانهما من بداية الامر الى نهايته » . وايضا النبوة (هى) صفة الخلق دون الحق ، والولاية (هى) صفة الحق مضافة الى الخلق ، ولهذا يطلق عليه تعالى اسم « الولىّ » دون « النبىّ » لقوله تعالى : « اللّٰه ولىّ الذين آمنوا » الآية .

(٤٠٧) وظهر من هذا البحث انّ مثابة الانبياء والاولياء الى النبىّ — صم — سواء ، من حيث انّهم مظاهر دائرتىْ نبوته وولايته . ولذلك قال — صم : « علماء امّتى كانبياء بنى اسرائيل » . فكما ان الانبياء دعوا امّتهم الى الحق بتبعيته — صم — لانّهم مظاهر نبوته ، كذلك الاولياء يدعون الخلق الى الحق بتبعيته . والى هذا اشار ابن الفارض فى قوله :

وما منهم الا وقد كان داعيا به قومه للحق عن تبعيّة

(٤٠٨) هذا آخر بحث النبوة والرسالة والولاية فى هذه القاعدة . وحيث فرغنا من هذا ، وجب الشروع فى صورة الدائرة المتألفة من نقط الانبياء والاولياء ، كما شرطناه . وهو هذا ، وباللّٰه التوفيق والعصمة [٣٥ الف] هذه الدوائر الثلاثة هى الدائرة المشتملة على نقط الاسماء الآلهية و الذات

الاحدية المطلقة ، وعلى نقطة النبوة المطلقة و نقطة الولاية المطلقة فى صورة مقيّداتهما . الدوائر الاربعة على الاطراف الاربعة ، وما فيها من الاسامى ، اشارة الى عظمائهم وكبارهم (انظر الدائرة **رقم ٥** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٤٠٩) هذا آخر الدائرة النقطية المشتملة على نقط الاسماء الآلهية والذات المطلقة الاحدية ، ونقطة مراتب النبوة المطلقة ، ونقطة الولاية المطلقة فى صورة مقيّداتهما . وهذه الدائرة حيث كانت بطريق الرمز والكناية ، ويمكن ان يشكل ادراكها على بعض الاذهان ، فوضعنا دائرة اخرى بمقابلتها، مشتملة على معناها ، (وهى) أوضح منها فى الوضع ، وأحسن منها فى الترتيب ، ليسهل الادراك ويتيسر الفهم . وهى هذه ، وبالله التوفيق . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل [٣٥ ب] . وهذه هى الدوائر الثلاثة ، المشتملة على مظاهر الاسماء الآلهية للذات المطلقة ، و (على) مظاهر النبوة المطلقة ، ومظاهر الولاية المطلقة ــ كما مرّ ذكرها ــ الموعود بها . الدوائر الاربعة على الاطراف وما فيها (هى) اسماء كبارهم (اى كبار الانبياء والرسل) ، نبيا ورسولا ؛ وكذلك الاولياء والاوصياء بعد الاسماء الآلهية ، من غير ترتيب . (انظر الدائرة **رقم ٦** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٤١٠) **هذا** آخر الدائرة المشتملة على اسامى مظاهر الاسماء الآلهية من الانبياء المطلقين والمقيّدين ، والاولياء المطلقين والمقيّدين . وبالله التوفيق . واذ فرغنا من بحث النبوة والرسالة والولاية ، وما يتعلق بها من الاسرار والحقائق ، ومن الدائرتين المتعلقتين بها ، ــ وجب الشروع فى بحث خاتم الانبياء مطلقا ومقيّدا ، وبحث خاتم الاولياء مطلقا ومقيّدا ، ليرتفع الخلاف الذى بين المشايخ وبين الشيخ (ابن العربى) فى هذا المقام . وهذا لا يتيسر الا فى (تجريد) قاعدة برأسها . وهى هذه . وبالله التوفيق .

القاعدة الثانية

فى تعيين خاتم الانبياء مطلقا ومقيدا وتعيين خاتم الاولياء مطلقا ومقيدا وما يتعلق بذلك من الابحاث

(٤١١) اعلم ايها السامع - ايدك الله - انّ هذه القاعدة مشتملة على ابحاث جليلة واعتراضات متنوعة ، بالنسبة الى الشيخ (ابن العربى) والمشايخ من امثاله . وذلك لان اكثر السلف من الخلفاء والائمة والمشايخ والعلماء والعارفين بالله ، بعد الانبياء العظام والاولياء الكرام ، ذهبوا الى ان خاتم الانبياء مطلقا لم يكن الا محمّداً - صم ، وخاتم الانبياء مقيّدا لم يكن الا عيسى - عم ، فانّه (اى عيسى بن مريم) خاتم الانبياء مقيّدا كما انّه خاتم الاولياء مقيّدا ، اعنى من الانبياء والاولياء ، كما قال الشيخ (الحاتمى) : « بأنّه يكون له حشران : حشر مع الانبياء والرسل ، وحشر معنا » اى مع الاولياء . والكمّل ايضا ذهبوا الى انّ خاتم الاولياء مطلقا (هو) علىّ بن ابى طالب - عم ، وخاتم الاولياء مقيّدا هو المهدى - عم - الذى هو سبطه وذريته من اهل بيته . وذهب الشيخ (ابن العربى) الى انّ خاتم الاولياء مطلقا (هو) عيسى بن مريم - عم ، وخاتم الاولياء مقيّدا هو نفسه . وقد وجدنا هذا (القول والرأى) ، باتفاق اكثر المشايخ والعلماء - بعد الانبياء والاولياء - (انّه) خلاف العقل والنقل والكشف . فاردنا ان نشرع فى تحقيق هذا (الامر) [٣٦ الف] وتبيينه بالوجوه الثلاثة انّه ليس كذلك ، وانّ خاتم الاولياء مطلقاً هو علىّ بن ابى طالب - عم - لا غير ، وانّ خاتم الاولياء مقيدا هو المهدى - عم - لا غير . وهذا لا يتيسر الا بعد نقل كلام الشيخ (ابن العربى) فى هذا (الموضوع) ودعواه فيه ، ثم الزامه واسكاته به ، ليكون حاله فى ذلك كحال من قال : « يداك أوكتا وَفُوك نَفَخَ » .

(٤١٢) واذا تقرر هذا ، فاعلم ان الشيخ ذكر فى « فتوحاته » دون « فصوصه » فصلا مفردا مشبرا الى هذا المعنى ، متمسكا بقول الحكيم الترمذى ونومه الذى رآه لنفسه بالكعبة المعظمة ـ شرّفها الله تعالى . وهو قوله فى المجلد الثانى منه : « واعلم انه لا بدّ من نزول عيسى ـ عم ـ ولا بدّ من حكمه فينا بشريعة محمد ـ صم ـ يوحى الله بها اليه من كونه نبيا ، فانّ النبى لا يأخذ الشرع من غير مرسله . فيأتيه الملك مخبرا بشرع محمّد ـ صم ـ الذى جاء به ؛ وقد يلهمه ، فلا يحكم بالاشياء بتحليل وتحريم الا بما كان يحكم به النبى ـ صم ـ لو كان حاضرا . ويرتفع اجتهاد المجتهدين بنزوله (اى بنزول عيسى ـ عم) . ولا يحكم فينا الا بالشرع الذى كان عليه محمّد ـ صم . وهو (اى عيسى) تابع له فيه (اى عيسى تابع لمحمّد فى شرعه) . وقد يكون له من الاضطلاع على روح محمّد ـ صم ـ بحيث ان يأخذ عنه ما شرع الله له ان يحكم به فى امّته ـ صم . فيكون عيسى ـ عم ـ صاحبا وتابعا من هذا الوجه. وهو ـ عم ـ من هذا الوجه خاتم الاولياء .

(٤١٣) « فكان من شرف النبى (محمّد) ـ صم ـ ان يكون ختمَ الاولياء فى امته نبىّ ، رسول ، مكرّم ، هو عيسى ـ عم ـ وهو افضل هذه الامّة المحمّدية ؛ وقد نبّه عليه الترمذى الحكيم فى كتاب « ختم الاولياء » له ، وشهد له بالفضيلة على ابى بكر الصديق وغيره . فانّه وان كان (عيسى) وليا فى هذه الامة والملّة المحمّدية ، فهو نبىّ ، رسول فى نفس الامر . فله يوم القيامة حشران : يحشر مع الانبياء والرسل بلواء النبوة والرسالة واصحابه تابعون له ، فيكون متبوعا كسائر الرسل ؛ ويحشر معنا ايضاً ولياً فى جماعة اولياء هذه الامّة ، تحت لواء محمد ـ صم ـ تابعا له ، مقدّما على جميع الاولياء من عهد آدم الى آخر ولىّ يكون فى العالم . فجمع الله تعالى له بين النبوة والولاية ظاهرا . وما فى الرسل يوم القيامة من

يتبعه رسول الا محمّد ـ صم ؛ فانّه يحشر يوم القيامة فى اتباعه عيسى والياس ـ عليهما السلام ـ وان كان كلّ من فى الموقف ، من آدم فمَن دونه ، تحت لوائه ـ صم ـ فذاك لواؤه العام ، وكلامنا فى اللواء الخاصّ لامته ـ صم .

(٤١٤) « وللولاية المحمّدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمّد ـ صم ـ ختم خاصّ (هو) فى الرتبة دون عيسى ـ عم ـ لكونه (اى عيسى) رسولا . وقد ولد (هذا الختم الخاصّ) فى زماننا . ورأيته ايضا ، واجتمعت به ، ورأيت العلامة الختمية التى فيه ؛ فلا ولىّ بعده الا وهو راجع اليه ، كما انه لا نبىّ بعد محمّد ـ صم ـ الا وهو راجع اليه ، كعيسى اذا نزل . فنسبة كلّ ولىّ يكون بعد هذا الختم الى يوم القيامة ، (هى) نسبة كلّ نبىّ بعد محمّد ـ صم ـ فى النبوة ، كالياس وعيسى والخضر فى هذه الامّة . وبعد انّ بيّنتُ لك مقام عيسى ـ عم ـ اذا نزل ، فقل ما شئتَ . ان شئتَ قلت : شريعتين لعين واحدة . وان شئت قلت : شريعة واحدة . » والله اعلم .

(٤١٥) وذكر ايضا الشارح القيصرى عند آخر « الفص الشيثى » انّ الشيخ (الحاتمى) قال فى « الفصل الثالث عشر » من « الفتوحات المكية » فى اجوبة الامام محمّد بن علىّ الترمذى : « الختم ختمان : ختم يختم الله به الولاية (العامّة) ، وختم يختم الله به الولاية المحمّدية . فامّا ختم الولاية على الاطلاق ، فهو عيسى ـ عم . فهو الولىّ بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الامة . وقد حيل بينه وبين ختم نبوة التشريع والرسالة . فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتما ، لا ولىّ بعده بنبوة مطلقة .

(٤١٦) « فكان اوّل هذا الامر نبيا ـ وهو آدم ـ وآخره نبيا ، وهو عيسى ـ عم ، اعنى نبوّة الاختصاص . فيكون له (اى لعيسى) حشران : حشر معنا ، وحشر مع الانبياء والرسل . واما الختمية للولاية

المحمدية ، فهى لرجل من العرب ، من اكرمها اصلا ويدا . وهو فى زماننا اليوم موجود ، عرفت به سنّة خمس وتسعين وخمس مائة (٥٩٥) ورأيت العلامة التى اخفاها الحق فيه عن عيون عباده ، وكشفها لى بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة ، لا يعلمها كثير من الناس . وقد ابتلاه الله تعالى بأهل الانكار عليه ، فيما يتحقق به من الحق فى سرّه من العلم به . وكما انّ الله ختم بمحمّد ــ صم ــ نبوة التشريع ، كذلك ختم الله بالختم المحمّدى الولاية التى تحصل من الورث المحمّدى ، لا التى تحصل من سائر الانبياء . فانّ من الاولياء من يرث ابراهيم وموسى وعيسى ، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمّدى ؛ وبعده (اى بعد الختم المحمّدى) فلا يوجد وليّ الا على قلب محمّد ــ ص . »

(٤١٧) وقال فى الفصل الخامس عشر منها (اى من « الفتوحات » فى اجوبة الحكيم الترمذى) : « فانزل من الدنيا من مقام « اختصاصه ، واستحقّ ان يكون لولايته الخاصّة ختم يواطئ اسمه اسمه ــ صم ــ ويجوز خُلقَه . وما هو بالمهدى ، المسمى ، المعروف ، المنتظر . فان ذلك من سلالته وعترته . والختم ليس من سلالته الحسّيّة ، ولكن من سلالة اعراقه واخلاقه ــ صم » . وقال الشارح (القيصرى) : « انّ كلّ هذا اشارة الى نفسه . وهو صحيح ، لانّه ، فى رؤياه ، حكم بذلك . وهو الذى سبق تقريره بعبارته » .

(٤١٨) وقال الشيخ (ابن العربى) فى مقام آخر : « وذلك انّ الدنيا لما كان لها بدء ونهاية ــ وهو ختمها ــ [٣٦ ب] قضى الله تعالى ان يكون جميع ما فيها بحسب نعتها ، له بدء وختام . وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع . فختم الله هذا التنزيل بشرع محمّد ــ صم ــ فكان خاتم النبيين . « وكان الله بكل شيء عليما » . وكان من جملة ما فيها الولاية العامّة ، ولها بدء من آدم ، فختمها الله بعيسى . فكان الختم يضاهى

البدء : « انّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم . » فختم بمثل ما به بدأ . فكان البدء لهذا الامر بنبىّ مطلق ، وختم به ايضا . » والكل راجع الى مقصود واحد ، وهو اثبات الولاية المطلقة لعيسى ، واثبات الولاية المقيّدة لنفسه . وغرضنا من نقل كلامه ، على انواع مختلفة ، هو ان لا يبقى له كلام فى هذا الباب الا ويحصل له جواب منّا ، بعناية الله تعالى ، على ما ينبغى ، عقلا ونقلا وكشفا .

(٤١٩) فنقول : اثبات هذه الدعاوى للشيخ ، فى حق عيسى وحق نفسه ، لا يخلو من وجوه ثلاثة : اما ان يكون (ذلك) بالنقل ، او بالعقل ، او بالكشف . فان كان بالنقل ، فما ورد نقل من الله تعالى والنبى ـ صم ـ هو يدلّ على هذا المعنى بالنسبة الى عيسى ـ عم ـ بل ورد (عن النبىّ) انه يكون تابعا للمهدى ـ عم ـ عند نزوله من السماء ، ويحكم بشرع جده ـ عم . والتابع لا يكون قطّ اعظم من المتبوع ، من حيث هو متبوع ، كما قال الشيخ (الحاتمى) فى « الفص الشيثى » . والحكمة فى نزول عيسى ـ عم ـ حين ظهور المهدى ، عند اهل الله تعالى ، هو انّ كمال ولايته موقوف على حضوره بين يديه (اى حضور عيسى بين يدى المهدى) والاستفاضة (والاستفادة ؟) منه ، كما انّ كمال نبوته (زى نبوة عيسى) صار موقوفا على ظهوره بشرع جدّه (اى جدّ المهدى وهو النبى محمّد) . فهذا لو لم يكن كذلك ، لوقع فعل الحكيم ، بانزاله (اى بانزال عيسى) فى آخر الزمان ، عبثا . « تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ! » لانّ المهدى ليس محتاجا اليه (اى الى عيسى) فى شىء اصلا ، لانّه كامل مكمّل من جميع الوجوه . فلم يبق الا ان يكون هو (اى عيسى) محتاجا اليه (اى الى المهدى) فى تكميل ولايته ، او (فى) شىء من الاشياءِ المخصوصة به . والاكمل المتبوع اولى بالخاتمية من المحتاج التابع والمستكمل بالغير . هذا بالنسبة الى المهدى ، فضلا عن علىّ ـ عم ـ الذى هو افضل من المهدى بطبقات

متعددة ودرجات متنوعة . وستعرف تحقيق هذا فى موضعه ، ان شاء الله .

(٤٢٠) وان كان بالعقل ، فالعقل الصحيح يحكم بأنّ اثبات هذا المعنى ، اى الخاتمية للولاية المطلقة ، لعلىّ بن ابى طالب ـ عم ـ اولى من عيسى ـ عم ـ بحيث حكم الشيخ (ابن العربى) بأنّ خاتم الولاية المطلقة هو وارث للنبى المطلق من حيث المعنى ، وهو حسنة من حسناته. وشهد ايضا بما سبق من كلامه فى التمهيد الاوّل : « ان اوّل ما خلق الله تعالى روح النبى المطلق الذى هو محمّد ـ صم ـ ثم روح الولى المطلق الذى هو علىّ بن ابى طالب ـ عم ـ ثم روح الانبياء والرسل » وعيسى من جملتهم . ومع وجود هذا القرب المعنوى الازلى الحقيقى (لعلىّ فهو اذن) اولى بالختمية من عيسى وغيره . ومن هذا قال (ابن العربى) فى الفص المذكور (من فصوص الحكم) : « انّ القول الذى قاله خاتم الانبياء ، قاله خاتم الاولياء بعينه . اما الاوّل فقوله : كنت نبيا وآدم بين الماء والطين . واما الثانى فقوله : كنت وليا وآدم بين الماء والطين » .

(٤٢١) هذا بحسب القرب المعنوى . امّا بحسب القرب الصورى ، فذلك ايضا اظهر من الشمس وأبين من الامس . وأين عيسى من علىّ فى قربه الصورى من النبىّ ـ صم ؟ وتلك الوجوه المتنوعة من الحبّ والنسب ، أبا وأمّا وتربية وحياة ؟ وقد جرى هذا فى زمانه . وقد استشهد ببيتين فيه ، وهو قوله مع بعض الصحابة :

فان كنتَ بالشورى ملكتَ امورهم فكيف بهذا والمشيرون غُيَّب ؟
وان كنت بالقربى حججتَ خصيمَهم فغيرك اولى بالنبىّ وأقرب ؟

وههنا ابحاث ستعرفها فى موضعها .

(٤٢٢) وان كان بالكشف ، فالكشف يكون حجّة عليه لا على غيره . ومع ذلك ، لم لا يجوز ان يكون كشف غيره اعلى واعظم ، واصحّ منه واوضح ، مثل الانبياء والرسل والمشايخ والعلماء الذين سبق ذكرهم ؟ فانّ

اكثرهم ذهبوا الى هذا، وكشف لهم هذا المعنى، وحكموا بخاتمية علىّ ـ عم ـ للولاية المطلقة دون غيره . وعلى الخصوص كشفنا الذى طابق الكلّ ووافق الجميع ، كما سنشير اليه مفصّلا فى اثناء هذا الكلام ، ان شاء الله .

(٤٢٣) وهذا اجمال لهذا البحث . وأمّا تفصيله فقد بنيناه على قسمين : قسم يتعلق ببحث الولاية المطلقة ، والخاتم لها من عيسى وعلىّ ـ عليهما السلام ـ واثبات الخاتمية ، بالوجوه الثلاثة ، لعلىّ بن ابى طالب ـ عليه السلام ـ دون عيسى ـ عم ؛ وهذا يكون مخصوصاً بهذه القاعدة ؛ وقسم يتعلق ببحث الولاية المقيّدة ، والخاتم لها من الشيخ (ابن العربى) والمهدى ، واثبات الخاتميّة لها ، بالوجوه الثلاثة ، للمهدى ـ صم ـ دون الشيخ (ابن العربى) . وهذا يكون مخصوصا بالقاعدة الآتية ، خلف هذه القاعدة ، وهى الثالثة من القواعد . واذا تقرر هذا ، فلا بدّ من الدخول فى القسم الاوّل مفصّلا ، ثم فى (القسم) الثانى كذلك ، ليتحقق الامر على ما هو عليه فى نفس الامر . فنقول :

(٤٢٤) اما النقل : فالنقل الذى ورد فيه بالنسبة الى علىّ بن ابى طالب ـ عم ـ فكثير ، ما نتمكن من ذكر الكل ، فلم يبق الا (ذكر) البعض المناسب بهذا المقام . فمن ذلك البعض ، قوله تعالى فى كتابه الكريم: « انما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » ، لان هذا (النص) باتفاق اكثر المفسّرين نزل فى علىّ ـ عم ، فتكون ولايته على الامّة كولاية الرسول عليهم ، ثابتة له من الله تعالى بقوله للرسول . وولاية الرسول كولاية الحق للخلق ، لانّ كل واحد منهما عطف على الآخر ، وحكم المعطوف (هو) حكم المعطوف عليه ، من غير خلاف . فبكلّ ما تفسّر ولاية الحق على العبيد ، وولاية النبى على الامّة ، تفسّر ولاية الولىّ عليهم . فكما ان النبىّ ـ صم ـ صار خاتم الانبياء ، يجب ان يكون الولىّ التابع له خاتم الاولياء [٣٧ الف] لانّ حكم القرآن باق

الى يوم القيامة . ويجب ان يكون كلّ ولىّ فى العالم ، الى يوم القيامة ، تابعا له ولخلفائه واولاده المعصومين من اهل بيته . ومن هذا تنسب خرقة جميع المشايخ اليه صورةً ومعنىً ، وكذلك علومهم ومعارفهم ، كما سنشير الى ترتيبها فى اثناء هذه القاعدة .

(٤٢٥) وبالجملة ، كما يجب الاقرار بولاية الحق على عبيده ، التى هى الحكم عليهم بالنفس والمال والدين والدنيا ، يجب الاقرار بولاية النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على امته ، التى هى الحكم عليهم بكل ما سبق فى الله تعالى . وكما يجب الاقرار بولايتهما ، يجب الاقرار بولاية الولىّ ، المعطوف عليهما ، بجميع ما سبق . وهذا امر جليل ، وشأن عظيم ، لا يستحقه الا الخاتم للولاية المطلقة ، الذى هو علىّ بن ابى طالب ـ صم . فلينظر العاقل الى هذا المنصب الرفيع ، ويحكم بما يرى فيه . والحق ـ جلّ ذكره ـ ما اكتفى بهذا حتى قال : « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » ، لانّ « اولى الامر » فى الدين ، لا يجوز (الا) ان يكون (من) الاولياء ، قائما بأوامر دين الله ، واجراء احكام نبيه ، شريعةً وطريقةً وحقيقةً . ولا يجوز ان يكون (مثل هذا الولىّ) الا معصوما فى نفسه ، منصوصا (عليه) من عند الله ، لانّ متابعته ومطاوعته كمطاوعة الله تعالى ومطاوعة رسوله ، ومطاوعتهما واجب عقلا وشرعا ، فتكون مطاوعة « اولى الامر » كذلك . وكل من يأمر الحق بمطاوعته على سبيل الوجوب ، لو لم يكن فى نفسه معصوما ومنصوصا (عليه) من عند الله سبحانه ، يلزم ان يكون هو سبحانه آمرا بمطاوعة من يكون جائز الخطأ ، وهذا غير جائز عقلا ، لانّ الامر بالقبيح قبيح .

(٤٢٦) وقال تعالى : « واذا فعلوا فاحشة قالوا : وجدنا عليها آباءنا ، والله أمرنا بها . قل : انّ الله لا يأمر بالفحشاء . » و « الفحشاء » هو (الامر) القبيح على أىّ وجه كان ؛ وهذا لا يصدر من الله تعالى اصلا ، لانّ الله

تعالى حكيم لا يفعل قبيحا ، ولا يخل بواجب ، فانّه قبيح . والعدل والحكمة يقتضي صدور الافعال من العادل الحكيم على ما ينبغي ، المعبّر عنه بوضع الشيء في موضعه ، لا بالعكس الذى هو الظلم والقبح والجهل .

(٤٢٧) وعند الاكثرين من العلماء والخواصّ ، المراد بـ « اولى الامر » الملوك والسلاطين ، الذين ليس لهم شغل الا التصرف بغير الحق ، والاسراف في مال المسلمين بغير الاستحقاق ، فضلا عن الفسق والفجور والانهماك في الشرّ الذى هو عادتهم . وليس كذلك (المراد باولى الامر في القرآن) ، لانّ الحكيم العادل العالم لا يفعل ذلك ، ولا يأمر به . فلم يبق الا ان يكون المراد بـ « اولى الامر » الامام المعصوم ، الذى لا تصدر عنه صغيرة ولا كبيرة ، من الصغّر الى الكبر ، لئلا يلزم الاخلال منه تعالى بالواجب ومن نبيه ـ صم . ومع ذلك ، فمعنا تقسيم عقلىّ وقانون كلىّ ، نرجع اليهما ونقول :

(٤٢٨) امّا التقسيم العقلىّ ، فهو ان نقول : هذا المشار اليه بـ « اولى الامر » الذى امر الله بمطاوعته ومتابعته ، هل كان في زمان النبى معلوما معيّنا ، ام لا ؟ ان كان معلوما معيّنا ، وجب ان يكون معصوما ، لانّه لو لم يكن معصوما ، للزمت المفاسد المذكورة : من اخلال الواجب من الله تعالى ومن النبىّ ـ صم ـ ووضع الشيء في غير موضعه . ـ وان لم يكن معلوما معيّنا ، يلزم منه تعالى الامر بالمجهول ، لان المشار اليه اذا لم يكن معلوما ، فكيف يمكن مطاوعته ومتابعته على سبيل الوجوب ؟ فوجب ان يكون معلوما معيّنا . واذا كان كذلك ، لا يجوز ان يكون ذلك المعلوم المعيّن جميع الامّة ، لانّ جميع الامّة لا يقدرون على مطاوعة جميع الامّة ، بل هو مستحيل ؛ ولا (يجوز ان يكون) بعض الامّة ، لانّ تعدد الائمة والحكام موجب للفتن والفساد ، لقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ولقوله ـ عم : « اذا بويع الخليفتان فاقتلوا

الآخر منهما » . ومن هذا ما اتفق وجود خليفتين ذوى شوكتين ، نافذىْ الامر . وكذلك (ما اتفق) وجود رسولين ذوى رسالتين ، مختلفتين فى الاصول والفروع . وان وقع (فى الوجود) مثل موسى و هرون ، فهرون كان على شريعة موسى ـ عليهما السلام ـ لا على شريعة نفسه ؛ وكذلك الانبياء الذى كانوا فى زمانه ، دون الرسل .

(٤٢٩) فلم يبق الا ان يكون ذلك المعلوم المعيّن (المشار اليه بـ « اولى الامر ») واحدا . وذلك لا يجوز الا ان يكون معصوما ، كما سبق بيانه ، لانّ هذه الولاية ان حصلت له فى حياة النبى ـ صم ـ فالنبى معصوم ، لا يجوز اعطاؤها منه الا للمعصوم . وفى حياته (اى حياة النبى) لم يكن معصوما الا هو وعلىّ والحسن والحسين ، وكان ابوهما اعظم منهما . فكان (علىّ) هو اولى (بالولاية) ، كما قال (النبى) : « هذان ابناى امامان ، قاما او قعدا . وابوهما خير منهما » . وان حصلت له (هذه الولاية) بعد وفاة النبى ، فلا تكون الا من الله تعالى ، لانّ نصب الامام والولىّ المذكور واجب عليه اولا ، ثم على النبىّ والامام اللذين هما قبله . والحق اذا اراد نصبه (اى نصب الامام) لا بدّ ان يتعيّن معصوما ، والا يلزم منه لفساد المذكور . وبعد النبى ، باقرار الخصم ، لم يكن فى صدد الامامة والخلافة الا ثلاثة : ابو بكر الصديق ، والعباس ، وعلىّ بن ابى طالب ـ رضى الله عنهم . أمّا ابو بكر والعباس ، بقوله (اى الخصم) فليسا بمعصومين ، لان المعصوم ليس بشرط عنده (اى عند الخصم) فى الخلافة ، ولا فى الوجود معصوم اصلا . فلم يبق الا علىّ ـ عم ـ لانّ عليّا ايضا لو لم يكن معصوما ، لكان يلزم من الله تعالى الاخلال بالواجب ، الذى هو خلوّ الزمان من امام معصوم ، ولو طرفة عين . وهذا محال . فمحال ان يعيّن الحق وليّا واماما غير معصومين . ولم يكن ذلك الولىّ والمعصوم الا عليّا ـ عم ـ بحكم التقسيم العقلىّ والاصولىّ ، والقوانين الكليّة والقواعد

الآلهية . وتلك الاصول والقوانين هى التى سبقت (اى الزمت واوجبت) انّ غير المعصوم لا يستحق الامامة ولا الولاية . ولهذا قال تعالى فى جواب ابراهيم - عم - اذ قال [٣٧ ب] : « ومن ذريتى ؟ » « لا ينال عهدى الظالمين » . و « العهد » هو الامامة والخلافة . و « الظلم » هو الفسق على أىّ وجه كان : كفرا او ارتدادا سابقا او لاحقا ؛ او هو وضع الشىء فى غير موضعه صورةً كان او معنىً . وههنا اشارات واسرار لا تخفى على اللبيب الفطن .

(٤٣٠) والحاصل انّ « اولى الامر » المعبّر عنهم بالامام والولىّ والخليفة ، لا يجوز ان يكون (كلّ واحد منهم) الا معصوماً ، منصوصاً (عليه) من عند الله تعالى . وذلك فى حياة النبى وبعد وفاته لم يكن الا علىّ بن ابى طالب - عم . وكان هو خاتم الولاية المطلقة ، كما كان النبى خاتم النبوة المطلقة ، بخلاف عيسى - عم - وغيره من الانبياء .

(٤٣١) هذا بالنسبة الى الآيات الواردة فيه (اى فى علىّ) من القرآن . وأمّا بالنسبة الى الاحاديث النبوية الواردة فيه ، فقد ورد ذلك ايضا بعبارات مختلفة واشارات متنوعة ، منها قوله - صم : « خلق الله تعالى روحى وروح علىّ بن ابى طالب قبل ان يخلق الخلق بالفىْ الفىْ عام » . وهذا دالّ على انّ روحَه روحُهُ ، ونورَه نورُهُ ، وحقيقتَه وحقيقتَهُ حقيقة واحدة ، وليس بينهما مغايرة حقيقية . ومعلوم انّ نور النبى وروحه موصوف بانّ له باطنا وظاهرا ، وانّ باطنه عبارة عن الولاية المطلقة ، وظاهره (عبارة) عن النبوة المطلقة ، والظاهر مخصوص به (اى بالنبى محمّد) ، والباطن (مخصوص) بمن هو اقرب اليه من صاحب الولاية ، الذى هو علىّ بن ابى طالب - عم - كما شهد به قوله .

(٤٣٢) وقد ذكر الاخطب الخوارزمى فى كتابه الجامع للحديث ، فى الفصل الرابع عشر ، باسناد طويل صحيح ، انّ لما قدم علىّ على

رسول الله ــ صم ، بفتح خيبر ، قال رسول الله ــ صم : « لو لا ان تقول فيك طائفة من امّتى ما قالت النصارى فى المسيح ، لقلتُ اليوم فيك مقالا ، لا تمرّ بملأٍ الا اخذوا التراب من تحت قدمك ومن فضل طهورك يستشفون به . ولكن حسبك ان تكوِن منىِّ وأنا منـّك . ترثنى وأرثك . وانـّك منىّ بمنزلة هرون من موسى ، الا انـّه لا نبىّ بعدى . وانـّك تبرأْ ذمتى . وتقاتل على سنتى . وانـّك غداً اقرب الناس منـّى . وانك اوّل من يرد علىّ الحوض ، واوّل من يكسى معى ، واوّل داخل فى الجنة من امّتى ، وانّ شيعتك على منابر من نور ، وانّ الحق على لسانك وفى قلبك وبين عينيك . » وأين عيسى ــ عم ــ من هذه الخصوصيـّات ؟ فمثل هذا الشخص (هو) اولى بالخاتمية من رسول الله ــ صم ــ من عيسى ــ عم ــ وان كان عيسى نبيا معتبرا ، كما سبق ذكره .

(۴۳۳) ومن الاخطب ايضاً المذكور ، فى الفصل المذكور ، ورد انـّه قال : « قال رسول الله ــ صم : كنت ، انا وعلىّ ، نورا بين يدى الله تعالى من قبل أن يخلق الخلق بأربعة عشر ألف عام . فلما خلق الله تعالى آدم ، سلك ذلك النور فى صلبه . فلم يزل الله تعالى ينقله من صلب الى صلب حتى أقره فى صلب عبد المطلب . ثم أخرجه من صلب عبد المطلب ، فقسمه قسمين : فجعل نورى فى صلب عبد الله ، ونور علىّ فى صلب أبى طالب . فعلىّ منىّ وأنا منه ، لحمه لحمى ، ودمه دمى . فمن أحبـّه فبحبـّى أحبـّه ومن أبغضه فببغضى أبغضه . » الحديث بطوله .

(۴۳۴) وقد ورد أيضاً أنـّه ــ صم ــ قال : « انّ الله تعالى خلق روحى وروح علىّ بن أبى طالب قبل أن يخلق الخلق بما شاء . فلما خلق آدم ، أودع ارواحنا صلبه . فلم يزل ينقلها من صلب طاهر الى ارحام طاهرة ، لم يصبها دَنَس الشرك وعهر الجاهلية ، حتى أقرّها الله تعالى فى صلب عبد المطلب . ثم أخرجها من صلبه ، فقسمها قسمين : فجعل روحى

فى صلب عبد الله ، وروح علىّ فى صلب ابى طالب . فعلىّ منىّ وأنا منه، نفسه كنفسى ، وطاعته كطاعتى ، لا يحبّنى من يبغضه ، ولا يبغضنى من يحبّه . » وأمثال ذلك كثيرة فى الاحاديث النبوية والآثار المصطفوية ، من التى نقلتها الشيعة خلفاً عن سلف . وعلى الخصوص ما ورد منها فى كتاب الاخطب (الخوارزمى) ومسند ابن حنبل ، اللذين هما من أعظم علماء الجمهور . ويعرف من هذه الاخبار أن نسبته (أى نسبة علىّ) الى الرسول – صم – صورةً ومعنىً أعظم من نسبة عيسى – عم – اليه ، وأنّه أولى بالختمية من عيسى ، ان كانت (الختمية) بالنسبة الصورية أو المعنوية .

(٤٣٥) والدليل الاعظم على صحّة هذه الدعوى كلام الشيخ (ابن العربى) القائل بختمية عيسى دون علىّ – عليهما السلام . فانّه بعد أن ذكر فى « الفصوص » أنّ « الخاتم للولاية المطلقة (هو) حسنة من حسنات سيّد الرسل ، والوارث من وراثه الحقيقيين ، المشاهد للاصل ، الآخذ عنه، قال فى « الفتوحات » كلمات تدلّ على هذا (المعنى) بالصريح ، وهى ما تقدمت فى التمهيد الاوّل عند (بيان) فضيلة النبىّ – صم – ووجب ذكرها ههنا مرة اُخرى . وهى قوله فى المجلد الاول :

(٤٣٦) « كان الله ولا شىء معه . ثم اُدرج فيه (اى فى هذا الحديث) : وهو الآن على ما عليه كان . لم يرجع اليه تعالى من ايجاده العالم صفة لم يكن عليها ، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمّى قبل خلقه بالاسماء التى يدعونه بها خلقه . فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه ، انفعل عن تلك الارادة المقدّسة ، بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلّية ، انفعل عنها حقيقةٌ تسمى الهباء ، هى بمنزلة طرح البنّاء الجصّ ، ليفتح فيها ما شاء من الاشكال والصور . وهذا هو اوّل موجود فى العالم . وقد ذكره علىّ بن ابى طالب – رضى الله عنه – وسهل بن عبد الله وغيرهما من اهل التحقيق ، اهل الكشف والوجود .

(٤٣٧) « ثمّ انّه سبحانه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء ، ويسميه أصحاب الافكار الهيولى الكلّ ، والعالم كلّه فيه بالقوة والصلاحية . فقبل منه تعالى كل شيء فى ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده ، كما تقبل زوايا البيت نور السراج [٣٨ الف] ؛ وعلى قدر قربه من ذلك النور ، يشتد ضوءه وقبوله . قال تعالى : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » . فشبّه نوره بالمصباح . فلم يكن أقرب اليه قبولاً فى ذلك الهباء الا حقيقة محمّد ـ صم ـ المسماة بالعقل . فكان سيّد العالم بأسره ، واوّل ظاهر فى الوجود . فكان وجوده من ذلك النور الآلهى ومن الهباء ومن الحقيقة الكلّيّة . وفى الهباء ُوجد عينه ـ عم ـ و (ُوجِد) عين العالم من تجلّيه (له) . واقرب الناس اليه علىّ بن ابى طالب واسرار الانبياء » .

(٤٣٨) وهذا الكلام منه برهان قاطع على صدق دعوانا فى هذا الباب، اىّ انّ الخاتمية للولاية المطلقة (هى) بعلىّ بن ابى طالب اولى من عيسى ـ عم ـ لانّ الخاتمية ، كما ذكر الشيخ (ابن العربى) والشارح (القيصرى) ، تتعلق بالقرب المعنوىّ دون الصورىّ ، وان كان (القرب) الصورى له دخل تامّ (فى هذا الشأن) ، والقربان حاصلان لعلىّ ـ عم ـ دون عيسى . فعُلم أنّه اولى بالختمية من عيسى .

(٤٣٩) وقد شهد أيضاً الشيخ فى « الفصوص » و « الفتوحات » أنّ النبوّة المطلقة والولاية المطلقة متعلقتان بحقيقةٍ واحدةٍ ، التى هى الحقيقة المحمّديّة . ولها بحسب الظاهر والباطن ، اعتباران : اعتبار النبوّة واعتبار الولاية . فالنبوّة المطلقة مخصوصة بخاتم الرسل ـ صم ـ والولاية المطلقة مخصوصة بخاتم الولاية ، الذى هو عيسى . فما ندرى لاىّ شيء يخصّها بعيسى مع خصوصية علىّ بهذه المراتب والفضائل .

(٤٤٠) وقال الشيخ (ابن العربى) أيضاً : « كما قال خاتم الانبياء : «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » (قال خاتم الاولياء أيضاً) : «كنت ولياً وآدم

بين الماء والطين. » وخصّ هذا الكلام ايضاً بعيسى - عم - من غير حجّة ولا برهان . وقطّ ما التفت الى عليّ الذى ورد فيه (ما ورد) والذى نقل عنه (ما نقل) . وما عرف أنّ عيسى (هو) مظهر من مظاهر النبوّة المطلقة كانبياء آخرين ، ومظهر من مظاهر الولاية المطلقة كاولياء آخرين ، لانّه لا يكون (نبىّ) نبياً الا ويكون ولياً بدون عكس ، ولا يكون (رسول) رسولاً الا ويكون نبياً بدون عكس . وكان عليّ رئيس الاولياء وخاتمهم . ومن آدم الى عيسى - عليهما السلام - كان الانبياء مظاهر النبوّة المطلقة المخصوصة بنبينا - صم . ومن شيث الى عيسى ايضاً كان الاولياء مظاهر الولاية المطلقة (المخصوصة بعليّ) كما فصّلناه وبيّنّاه فى الدائرتين المتقدمتين على هذه الابحاث .

(۴۴۱) ومن هذا قال النبىّ - صم : « بعث الله علياً مع كل نبىّ سرّاً ، ومعى جهراً . » وهذا يدلّ على صحّة ما قلناه فيه ، لان معيته مع الانبياء سرّاً شاهدٌ بولايته ومظهريتهم لها . وكذلك (هذا الحديث هو شاهد) بخاتمية الولاية له ، ومعيته فى الازل مع النبىّ - صم - الذى هو مطلوبنا ، والمطلوب من هذا البحث . وكلّ من ينكر هذا ، بعد هذه النقليات الدالّة عليه من الله تعالى ورسوله والمشايخ ، يكون منكراً لعقله الشاهد بصحّته ، اذا خلص من اسر النفس والهوى ، كما قيل : « يشهد بذلك العقل اذا خلص من اسر النفس ومتابعة الهوى » . وقال - جل ذكره : « وامّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فانّ الجنة هى المأوى . »

(۴۴۲) وحيث ثبت بهذه الوجوه انّ الخاتمية للولاية المطلقة هى بعليّ اولى بها من عيسى ، وجب الشروع فيه (اىّ فى هذا الموضوع) بوجوه اُخر ، من قوله وقول غيره من المشايخ ، لتطمئن بذلك نفس السامع والمخاطب . وقبل الشروع فيه ، نريد ان نشرع في رفع شبهتك التى نشاهدها فى نفسك : بأنّ هذا الكلام - اعنى خصوصية الولاية المطلقة بعليّ دون

عيسى ـ يشهد بترجيح عليّ على عيسى وعلى غيره من الانبياء ، وهذا غير جائز . قلنا : هذا من بعض الوجوه يجوز ، أمّا من جميع الوجوه فلا يجوز ، لانّ الوليّ قطّ لا يكون أعظم من النبيّ والرسول ، كما سبق ذكره مراراً ، بل يجوز أن تكون ولاية وليّ من الاولياء أعظم من ولاية نبيّ من الانبياء ، كالخضر وموسى ــ عم . فانّ ولاية الخضر كانت أعظم من ولاية كثير من الانبياء ، لقوله ــ صم : « علماء اُمتى كانبياء بنى اسرائيل » . والشيخ (ابن العربى) قد ادّعى لنفسه هذا وقال : « انّ ولاية وليّ من أولياء محمّد ــ صم ــ أعظم من ولاية أعظم الانبياء فى ولايته ، وهذا من عظمة محمّد ــ صم ــ وعظمة أوليائه على غيرهم » . فولاية عليّ يجوز أن تكون أعظم من ولاية عيسى ــ عم ، لا أنّ علياً يكون أعظم من عيسى . فان المراد ليس هذا . فافهم .

(٤٣٣) وقد ذكر الشيخ (الحاتمى) هذا المعنى فى « فتوحاته » بعينه وقال : « ان يوم القيامة تكون درجة أدنى خليفة من خلفاء نبينا ــ صم ــ عند الله تعالى ، أعلى من درجة أعظم الانبياء عنده ، وذلك لعظم نبينا عنده ، لانّ خليفة كل نبيّ يكون على قدره ، وقدر نبينا أعلى من الكلّ ، فيكون قدر خلفائه كذلك » . واذا كان (الامر) فى القيامة كذلك ، فلا بدّ أن يكون (الامر) فى الدنيا كذلك ، لانّ درجة الآخرة تحصل من الدنيا ، لقوله ــ عم : « الدنيا مزرعة الآخرة » . وان زاد عليه الاختصاص الآلهى (فى النبوّة) ، فذلك شيء آخر . وقد يعرف تحقيق هذه الصورة من صورة السلاطين المجازيين واُمرائهم . فانّ نائب أمير من الأمراء العظام يقف عند السلطان بجنب أمير كبير من اُمرائه الذين هم تحته فى الدرجة . ومن هذا قال ــ صم : « آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة » . ومعلوم أنّ لواءه يكون بيد الصحابة لا بيده . وأعظم أصحابه [٣٨ ب] (هو) عليّ ــ عم ــ فى هذا المقام ، لانّ ، فى الآخرة ، الاعتبار بالعلم لا بالقوة

والشوكة الصورية. ومن هذا نسب اللواء (يوم القيامة) الى « لواء الحمد » فافهم.

(٤٤٤) ومع ذلك كلّه ، صرح الشيخ (ابن العربى) بأنّ جميع الانبياء والرسل يأخذون من مشرب خاتم الاولياء ، حتى نبينا - صم. فهذا الخاتم ان كان عيسى ، يلزم ترجيحه على الكلّ . وليس (الحال) كذلك ، لانّ ابراهيم - عم - أعظم منه ، فضلاً عن نبينا . وان كان هذا الخاتم علياً ، يلزم ترجيحه على الكلّ كذلك . لكن هناك صورة اُخرى ، وهو أنه (أىّ علىّ) من قبل النبىّ ، من حيث الباطن المخصوص به ، صار خاتماً ، لانّه يقول الشيخ (الحاتمى) : « انه حسنة من حسناته ووارث من ورّاثه » . وليس عيسى كذلك ، لانّه ليس من وارثيه ، صورةً كان (الارث) أو معنىً . فلم يبق الا أن يكون (الولىّ الخاتم) علياً : وهو المراد . وستعرف هذا المعنى من كلامه وكلام المشايخ الآخرين ، ان شاء الله تعالى .

(٤٤٥) ويكفى فى ذلك عند المنصف - وهو مشهور - بأنّه - ع - ينزل فى زمان المهدى ، ويصلّى خلفه ، ويكون تابعاً له ، ويحكم بشرع جدّه ، لانّ كلّ ذلك يتعلق بكماله (أعنى بكمال عيسى) واتمام ولايته بوجود المهدى وحضوره ، لانّ ذلك لو لم يكن كذلك ، لكان نزوله من السماء وحضوره بين يدى المهدى عبثاً ، والعبث على الله تعالى محال . فلا يكون النزول الا لفائدة له . ويكفى هذا المقدار فى ترجيح المهدى عليه . ومعلوم أنّ المهدى قطرة من بحر علىّ - عم - فأين عيسى من هذا المقام ؟ فافهم . والله أعلم وأحكم .

(٤٤٦) وأيضاً يجب أن يكون خاتم الولاية المطلقة ، بعد خاتم النبوّة المطلقة ، أعلم الناس وأكملهم شريعة وطريقة وحقيقة . وليس فى الحقيقة هناك أعلم الناس بهذه المراتب ، بعد نبينا - صم - غير علىّ - عم ، لانّه

كان صاحب سرّه ، وعيبة علمه ، والوارث لحقائقه ودقائقه ، والمطلع على غوامضه ومعضلاته ، كما قال : « والله ! ما نزلت آية فى ليل أو نهار أو بر أو بحر أو سهل أو جبل ، الا وقد علمت أنا فى أىّ وقت نزلت ، وفى أىّ شيء نزلت ، وفيمن نزلت ، وسألت عنها ، وتحققت معناها ، وعرفت فحواها » . وقال : « والله ! لو ثنيت لى وسادة فجلست عليها ، لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم ، وبين أهل الانجيل بانجيلهم ، وبين أهل الزبور بزبورهم ، وبين أهل الفرقان بفرقانهم » .

(٤٤٧) ومعلوم أنّ هذه القوة فى العلم ليست من الكسب ، ولا التحصيل من الخلق . وذلك لانّه كان اما من الله الذى هو منبع العلوم كلها ، أو من النبىّ الذى قال : « علمت علوم الاولين والآخرين » . أو من القرآن الذى ورد فيه : « انّه من أراد الاطلاع على علوم الاولين والآخرين فعليه بالقرآن » . ومن هذا قال هو ـ عم : « تعلمت من رسول الله ـ صم ـ ألف باب (من العلم) . ففتح لى بكلّ باب ألف باب » . وقال النبىّ ـ صم ـ « أنا مدينة العلم وعلىّ بابها . فمن أراد المدينة فليقصد الباب » . ومعلوم أنّ دخول المدينة من غير باب ، غير مستحسن عند العقلاء ، لانّ الداخل بهذا الوجه لا يكون الا سارقاً ، أو داخلاً فيها بغير طريق ، وذلك بالنسبة الى هذا المقام لا يكون الا فاسقاً ، خارجاً على أمر الله . وليس الكلام معه ، ولا اليه ، كما قال ـ عزّ وجل : « واتوا البيوت من أبوابها » .

(٤٤٨) ومن هذا قال هو ـ عم ـ فى بعض الخطب له ، مخاطباً للصحابة ، بعد حمد الله تعالى والثناء عليه : « وقد علمتم موضعى من رسول الله ـ صم ـ بالقرابة القريبة ، والمنزلة الخصيصة . وضعنى فى حجره وأنا وليد . يضمنى الى صدره ، ويكتنفنى فى فراشه ، ويمسنى بجسده ، ويشمنى عرفه ، وكان يمضغ الشيء ثم يلقمنيه . وما وجد لى كذبة فى قول ، ولا خطلة فى فعل . ولقد قرن الله تعالى به ملكا من لدن أن كان فطيما ، أعظم

ملك من ملائكته . يسلك به طريق المكارم ، ومحاسن أخلاق العالم ، ليله ونهاره . ولقد كنت أتبعه اتباع الفصيل اثر اُمّه . يرفع لى كل يوم علماً من أخلاقه ، ويأمرنى بالاقتداء به . ولقد كان يجاور فى كل سنة بحراء . فأراه ولا يراه غيرى . ولم يجمع بيت واحد ، يومئذ فى الاسلام ، غير رسول الله ـ صم ـ وخديجة وأنا ثالثهما . أرى نور الوحى والرسالة ، واشم ريح النبوة . ولقد سمعت رنّة الشيطان حين نزل الوحى عليه ـ صم . فقلت: يا رسول الله ! ما هذه الرنّة ؟ فقال : هذا الشيطان ! قد أيس من عبادته . انّك تسمع ما أسمع ، وترى ما أرى ، الا انّك لست بنبىّ ولكنك وزير ، وانّك لعلى خير » .

(٤٤٩) وهذا الكلام يشهد باثبات قربه الصورىّ والمعنوىّ مع رسول الله ـ صم ـ المخصوص به بعد قرابته بهما ؛ واثبات انّه اعظم خلفائه المعنويّين علماً ومعرفةً ومرتبةً ومنزلةً . واشارته له : « وانّك لعلى خير » اشارة الى قوله تعالى فى اعطائه الحكمة لبعض عبيده : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اُولو الالباب ». وحكمته ـ عم ـ فى العرب والعجم ، وعلمه وفضله فى العالم ، اشهر من ان يحتاج الى شهود . وقوله : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً » يشهد بذلك . وقوله : « سلونى عمّا دون العرش » كذلك (يشهد بذلك) ، لانّ (مثل) هذا القول ما صدر من نبىّ ولا ولىّ ، بل كلّهم كانوا يقرّون بالعجز عن ادراك الحقيقة حقيقةً ، كما لا يخفى (ذلك) على أهله .

(٤٥٠) وأيضاً الحكمة الحقيقية الآلهية ، باتفاق المحققين ، هى الاطلاع على حقائق الاشياء [٣٩ الف] على ما هى عليه . والاطلاع على حقائق الاشياء على ما هى عليه ، هو وظيفة خاتم الانبياء وخاتم الاولياء . فيتبين بهذا ايضاً انّه (اى الامام علىّ) هو خاتم الاولياء بالولاية المطلقة ، دون غيره من عيسى وأمثاله .

(٤٥١) واذا عرفت هذا ، فيجب عليك ان تعرف انّ كلّ رسول اُرسل الى قوم ، كان مقامه و (كانت) مرتبته مندرجة فى ضمن كتابه الذى كان معه ، و (الذى) انزله الله تعالى عليه . فمنزلة عيسى ـ عم ـ كانت بقدر الانجيل . وكذلك منزلة خلفائه . ومنزلة محمّد ـ صم ـ كانت بقدر القرآن . وكذلك خلفاؤه . وأين الانجيل من القرآن ؟ وصاحبه من صاحبه ؟ وخلفاؤه من خلفائه ؟ فكلّ من يكون عالماً بالقرآن ، على ما هو عليه فى نفس الامر ، يكون هو كذلك ، ولا يكون أحد مثله بعد النبىّ ـ صم . وهذا الخليفة الذى هو امير المؤمنين ـ عم ـ عالم بالقرآن على ما هو عليه فى نفس الامر ، فلا يكون احد مثله بعده (اى بعد النبى) . واذا كان كذلك ، فلا يكون احد وارثه وخليفته (اى وارث النبىّ وخليفته) ، والخاتم للولاية المطلقة والمقيدة الا هو واولاده ، والولد الذى هو المهدى ـ عم ـ الآتى تعريفه .

(٤٥٢) وقوله الدالّ على ذلك ، هو ما أشار اليه ـ عم ـ وقال : « والله ! لو شئت لاوقرتُ سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم » . ومعلوم انّ الشخص الذى يتمكن من تفسير كلمة او آية او حرف منه بان يحمل سبعين بعيراً ، يتمكن من غيرها باكثر من ذلك او اقلّ ، ولا يكون فى الوجود بعد النبىّ ـ صم ـ اعلم منه ، كما اشار اليه وقال : « من اراد علوم الاولين والآخرين فعليه بالقرآن » . وتأكيد ذلك انه تعالى قال فى حق آصف الذى كان وزير سليمان ـ عم : « الذى عنده علم من الكتاب . » وقال فى حق اميرالمؤمنين الذى هو وزير محمّد ـ صم : « قل : كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب . » فانّ هذه الآية باتفاق اكثر المفسّرين وردت فيه (اى فى علىّ) وان نسبها بعض الجهال الى ابن مسعود . فالكتاب فى هذا المقام لا يخلو : امّا ان يكون اللوح المحفوظ ، او اُمّ الكتاب ، او القرآن ، او الانجيل ، او التوراة ، او غيرها من الكتب . وعلى جميع

التقادير ، قال تعالى فى حق آصف : « علم من الكتاب . » ومن (عنده علم من الكتاب) للتبعيض ، فيكون عالماً ببعضه ؛ وقال فى حقه (اى في حق علىّ):« ومن عنده علم الكتاب» وهذا شامل للكل ، فيكون هو أعظم وأعلم . وهذا هو المطلوب .

(٤٥٣) والمراد من المجموع انّ علياً بن ابى طالب ــ عم ــ حيث كان على المقام المحمّدى ، وكان عالماً بكتابه وشرعه ودينه ، بل وموصوفاً به ، هو اولى بالخاتمية للولاية المطلقة من غيره ، (سواء أ) كان عيسى ام غيره . وقد سبق العذر (اى الجواب) فى (يعنى عن) كل شبهة ترد على ذلك . فارجع اليه .

(٤٥٤) وعلى الخصوص ، قد سبق تأكيد ذلك فى قولهم الذى قالوا : « القطبية الكبرى هى مرتبة قطب الاقطاب ، وهى باطن نبوّة محمّد ـ صم . » فلا تكون (هذه المرتبة) الا لورثته لاختصاصه ـ عم ـ بالاكملية (فى كل شىء) . فلا يكون خاتم الاولياء وقطب الاقطاب الا على باطن خاتم النبوة الذى هو علىّ بن ابى طالب ـ عم . ثم بعده المهدى ــ عم ـ من حيث التقييد ، لانّه مع وجود هؤلاء ـ اعنى مع وجود اولاده الى المهدى ـ عم ـ الذين هم ورثته حقيقةً ــ لا يجوز أن تكون ولايته منسوبة الى غيرهم . والشيخ (ابن العربى) أيضاً ، قد قيّده بانّ « الخاتم هو حسنة من حسنات سيّد الرسل » . و « حسنات سيّد الرسل » على زعمه بتفسير « الحسنات » هم (الائمة) لا غيرهم ، فضلاً عن أمير المؤمنين . وهذا هو المراد من هذا البحث ، بقول الله وقول نبيه وقول الشيخ (الحاتمى) .

(٤٥٥) واذ فرغنا من ذلك ، فلنشرع فيه أيضاً بقول علىّ ــ عم ـ الدال عليه ، توضيحاً للمقصود وتأكيداً للمطلوب ، ثم بعده (نشرع) بأقوال اُخر . فمنها قوله « ختم النبى (محمّد) ـ ص ـ مائة ألف نبى وأربعة وعشرين ألف نبى . وختمت أنا مائة ألف وصىّ وأربعة وعشرين ألف وصىّ » . وقوله : « كنت ولياً وآدم بين الماء والطين » بازاء قوله ـ صم :

« كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » كما أشار اليه الشيخ (الحاتمى) ايضاً ، ونسبه الى عيسى ـ عم . والشاهد على ذلك قول النبى ـ ص : « خلق الله تعالى روحى وروح علىّ بن أبى طالب قبل أن يخلق الخلق بألف ألف عام » وقول الشيخ (ابن العربى) بـ « أنّ خاتم الولاية المطلقة قال ما قال خاتم النبوة المطلقة ، وهو قوله : كنت ولياً وآدم بين الماء والطين . » وغير ذلك من الاقوال المتقدمة .

(٤٥٦) وقوله (اعنى الامام) فى « الخطبة الافتخارية » : « أنا وجه الله . أنا جنب الله . أنا يد الله . أنا خليفة الله . أنا القلم الاعلى . أنا اللوح المحفوظ . أنا الكتاب المبين . أنا القرآن الناطق . أنا البرهان الصادق . أنا الموصوف بـ « لا فتى » . أنا الممدوح فى « هل أتى » . أنا « ألم » ذلك الكتاب . أنا كهيعص . أنا طه . أنا يس . أنا طاء الطواسيم . أنا حاء الحواميم . أنا الصاد . أنا الصافّات . أنا أنيس المسبّحات . أنا القلم . أنا مائدة الكرم . أنا خليل جبرئيل . أنا صفىّ اسرافيل . أنا النبأ العظيم الذى هم فيه مختلفون . أنا الاوّل . أنا الآخر . أنا الظاهر . أنا الباطن » الى آخر الخطبة ، فانها طويلة ، كلّها على هذا الاسلوب . وقد ذكر بعض ذلك القيصرى فى شرحه ، وكذا كثير من المشايخ .

(٤٥٧) وهذا الكلام وان كان عند بعض الناس غير جائز شرعاً ، لكن مع تحقيق غيره بأمثال هذه الاقوال ، هو جائز وألف جائز ، لانّ الكل من مشكاته أخذوا ، ومن مشربه شربوا . وأولهم أبو يزيد البسطامى ـ قدّس الله سره ـ فانه قال : « سبحانى ! سبحانى ! ما أعظم شأنى » . وقال : « ليس فى جبتى سوى الله ! » . وثانيهم الشبلى ـ قدّس الله سره ـ فانه قال : « من مثلى ؟ » و « هل فى الدارين غيرى ؟ » . وثالثهم الخرّقانى [٣٩ ب] الذى قال : « أنا أقل من ربّى بسنتين » . ورابعهم الحلاج فانه قال : « انا الحق ! » . وخامسهم أبو سعيد بن أبى الخير ، فانه قال :

« اذا تم الفقر فهو الله ! » . وسادسهم النورى فانه قال : « الفقير لا يحتاج الى شيء ، ولا يحتاج اليه شيء » . وسابعهم الخرّاز فانه قال : « لا فرق بينى وبين ربّى الا أنى تقدمت بالعبودية ! » . حتى قالوا :

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدأ فى خلقه ظاهراً   فى صورة الآكل والشارب

(٤٥٨) ويعضد هذه الاقوال كلها قولُ النبىّ ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » و « رأيت ربّى ليلة المعراج فى أحسن صورة » وقوله : « سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر » . وكذلك قوله تعالى : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » وكذلك قوله : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله : « وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم » الآية . وأمثال ذلك كثيرة فى هذا الباب ، وقد سبق أكثره ، وسيجىء أيضاً ، ان شاء الله .

(٤٥٩) والغرض أنّ كلام أميرالمؤمنين ـ عم ـ الذى تقدم الآن ، يدلّ على انّ الخاتمية للولاية المطلقة المخصوصة بالورث المحمّدى ، به (اى بالامام علىّ) أولى من عيسى ، وان كان عيسى نبياً معظماً مكرماً . فانّ عيسى، كما قلناه تصحيحاً لقول الشيخ (ابن العربى) ، يكون خاتم الولاية العامّة المخصوصة بالانبياء (ذوى النبوة المقيّدة) دون غيرهم ، ويكون عيسى خاتمهم ، كما بيناه فى الدائرة ، ونبيّنه أيضاً ، ويكون شيث أوّلهم، لانّ ولاية الاولياء (المخصوصة بالانبياء السابقين) أوّلها شيث وآخرها عيسى ، ولهذا يصدق عليه بالخاتمية (على هذا المعنى) فقط . وأمّا ولاية الاولياء (مطلقاً) فعلىّ خاتمها على الاطلاق ، والمهدى (خاتمها) على التقييد ، كما عرفت الآن وكما ستعرفه فيما بعد أيضاً .

(٤٦٠) وقد ذهب الى هذا أكثر المشايخ الذين ذكرناهم ، من الجنيد والشبلى ومعروف الكرخى وابى يزيد البسطامى ، والذين ما ذكرناهم ومن

جملتهم الشيخ الاعظم مؤيّد الدين الخجندى ـ قه ـ الذى هو اوّل الشراح للفصوص ، فانّه ذكر فى « الفص الشيثى » هذا المعنى ، وخصّ الولاية المطلقة وخاتميتها بعلىّ بن ابى طالب ـ عم ـ وسمّاه آدم الاولياء ، بعد تعيينه وتحقيقه لحال كل نبىّ من (الانبياء) السبعة المذكورين وغيرهم ، وحال عيسى ـ عم . و (هذا) هو قوله ، بعد بحث طويل :

(۴۶۱) « اعلم أنّ آدم ـ عم ـ لما كانت صورته ظاهرية احديةِ جمع جميع الكمالات للاسماء الالٓهية والربانية والكيانية ، كان ظهور الوهب الجودى الامتنانى ، به ومنه ، وحدانيا جميعاً . ثمّ (كان) ظهور التعيّنات من قبله بحسب الحقائق الاوّل وحروف الازل ، وعلى ترتيبها فى وجود الانبياء » الى قوله :

(۴۶۲) « فأوّل تعين الاسماء ، فى مرتبة الجمعية الانسانية بعد مرتبة الفيض ، بشيث . وانما كان (تعيّن الاسماء) بالتجليات التنزيهية فى نوح ـ عم ـ بعد كمال ظهور أسرار التشبيه بقوم نوح . فنوح (هو رمز) صورة أحدية جمع التنزيهات التوحيدية ، ومظهر تجليات الاسماء السلبية ، المقتضية للنزاهة والطهارة الالٓهية النبوية . ثم مرتبة التقديس والنزاهة والطهارة بالفعل ، فى ادريس ـ عم . ثمّ تفصلت الحقائق النبوية ، بعد تعينها وظهور احدية جميع كمالاتها ، فى ابراهيم . وكملت امامته فى اولاده (داود و) سليمان ، فى مرتبة ظاهرية احديةِ جمعِ الكمالات الاسمائية . وكملت فى داود وسليمان ـ عم . ثمّ ابتدأت (الحقائق النبوية) بظهور مرتبة الجمع فى الباطن فيمن بعد سليمان الى عيسى ـ عم ـ حتى ظهر كمال دعوة البطون فيه .

(۴۶۳) « ثمّ كمل الامر فى مرتبة احدية جمع جميع الاسماء والذات ، فى مقام الفردية الكمالية البرزخية ، بمحمّد ـ صم . ثمّ ابتدأت الصورة الكمالية الاحدية الجمعية ، فى مرتبة الباطن والولاية ، بآدم الاولياء ، وهو

أوّل مفرد فى الولاية الموروثة عن النبوة الختمية المحمّدية ، وهو علىّ بن ابى طالب ـ عم . فظهرت الحقائق الجمعية الكمالية احديةً جمعيةً فى مظهر الكمالات الانسانية الاحدية الجمعية ، من الاولياء الورثة المحمّديين الآلهيين ، الى ان ختمت الولاية بعيسى بن مريم ـ عم .

(٤٦٤) « واذ انتهت مراتب التفصيل الوهبى جمعاً وتفصيلاً ، فى الصور الكمالية الانسانية وفى الصور التفصيلية الفرقانية ، نورانيّها فى كل الانبياء والاولياء ، وظلمانيّها فى الفراعنة والجبابرة والمردة والعفاريت ، تماماً ظهرت ختمية مرتبة الوهب ، الذى كان مفتتحه ومختتمه من شيث ـ عم ، في آخر مولود يولد من النوع الانسانى الذى هو صورة ختمية مرتبة الوهب الاحدىّ ، الجمعىّ الكمالىّ الانسانىّ » ، الى قوله :

(٤٦٥) « واعلم أنّ هذه الحكمة النفثية الشيثية تشتمل على مكاشفات علية ، وقواعد علمية ، وقوانين كشفية حكمية . فتدبرها بفهمك الثاقب ونور ايمانك الصائب ، تعثر على كنوز الحكم النازلة على الطريق الامم من المقام الاقدم على المظهر الاكمل الاجمع الاتم ، والمنظر الاحسن الاعدل الاقوم : محمد ـ صم » .

(٤٦٦) هذا آخر قوله فى هذا المعنى . والحقّ انّه كلام حسن لطيف . وله فى هذا الفصّ أسرار شريفة غير هذه (المذكورة هنا) . والغرض أنّه سمّى الخاتم للولاية المطلقة بآدم الاولياء ، وقال : هو علىّ بن ابى طالب ـ عم . وجعل [٤٠ ألف] عيسى خاتم الولاية العامّة التى فى الحقيقة هى للنبوة العامّة (اى لنبوة الانبياء المقيّدين) . وجعل شيثاً أوّل مظهر لهذه الولاية ، وعيسى خاتمها . وهكذا قلنا نحن ونقول ، لا كما زعم الشيخ (ابن العربى) بأنّه (أى عيسى) خاتم الولاية المطلقة مطلقاً ، بحيث تكون حقيقته وحقيقة النبىّ الخاتم واحدة ، ويكون « حسنة من حسناته » . فانه ليس كذلك ، فانّ ذلك مخصوص بعلىّ بن أبى طالب

ـ عم ـ اطلاقاً ، وبأولاده المعصومين تقييداً ، كما بيّنّاه مراراً ، وسيجىء أيضاً عند ذكر المهدى ـ عم ـ واجداده ـ صلوات الله عليهم أجمعين .

(٤٦٧) وكذلك الشيخ الاعظم ابن الفارض المصرى فى « قصيدته التائية » فانه اشار الى هذا المعنى فى بيت واحد ، وهو قوله :

ولا تقربوا مال اليتيم اشارةٌ لكف يد صدّت له أو تصدّت
وما قال شيئاً منه غيرى سوى فتىً على قدمى فى القبض والبسط ما فتىْ

(٤٦٨) قال الشارح فى معنى البيت الاول : « ولا تقربوا مال اليتيم اشارة الى كف يد متعرضة للاغتراف من هذا البحر ، ممنوعةٍ ومحرومةٍ عنه . وأراد بهذا البحر الرؤية والشهود التى منع عنها موسى ـ عم ـ بـ « لن تراني » وخصّ به (أعنى بحر الرؤية) محمد ـ صم ـ وافراد من اتباعه ، كما ورد فى الخبر أنه لما افاق موسى ـ عم ـ من صعقته قيل له : ليس ذلك لك ، ذاك ليتيم يأتى بعدك . فقال مصدقاً : سبحانك ! من ان يصل اليك الا من ارتضيته لنفسك ، وخصصته باعلى مقامك . « تبت اليك » عما تصديت الى ما ليس لى . « وانا اوّل المؤمنين » بتخصيص محمد ـ صم ـ بهذا المقام الاعلى . وسماه الحق (اى محمداً) يتيماً حيث قال : « الم يجدك يتيماً فآوى ؟

(٤٦٩) وقال (الشارح) فى معنى البيت الثانى : « ما فتى مهموزاً بمعنى ما برح ، قلبت همزته ياءً ساكنة للضرورة . اى ما وجد من هذا البحر (بحر الرؤية) غيرى شيئاً الا صاحب فتوة ، وهو ما زال على قدمه ، بطريق المتابعة ، يسلك بين القبض من ظلّ الوجود ، والبسط بنور الشهود . وحيث انّه (اى الناظم) قال بهذا القول من لسان المقام المحمدى ، كما هو مقرر عند اهل الله تعالى ، فما اراد بهذا الفتى الا علياً ـ عم ـ لان ما قبله محكىٌّ بلسان الجمع عن المقام المحمدى . وقد ورد ان جبرئيل ـ عم ـ نزل على النبىّ بهذا اللفظ : لا فتى الا علىّ ! لا سيف الا ذوالفقار ! » وكلام امير المؤمنين ـ عم ـ يشهد بصحّة ذلك كله الذى سبق ذكره ، والذى

يأتى بعده .

(٤٧٠) واذا تقرّر هذا ، وفهمت منه ما قلناه ، فاعلم انّ الشيخ (ابن العربى) قد اشار فى « الفصوص » و « الفتوحات » ولا سيمّا فى « الفصّ العزيرى » انّ طرف الولاية دائماً اعظم من طرف النبوة والرسالة. وقال : ان الانبياء فى حالة نبوتهم يتكلمون بكلام خارج عن الشرع. فذلك من مقام ولايتهم ، لا من مقام نبوتهم ورسالتهم . ومن هذا قال النبىّ ـ صم ـ فى بعض الاوقات : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل » . وقال الشيخ (الحاتمى) : اخذُ الانبياء من خاتم الاولياء اسرارهم وعلومهم ، لا يقدح (ذلك) فى مقامهم ، حتى فى « اسارى بدر » حكم (القرآن) باصابة عمر وتخطئة الرسول ؛ وكذلك فى « تأبير النخل » وغير ذلك . وقال : ولا يقدح ذلك فى تكميل (اى كمال) الكامل ، كما سبق بيانه .

(٤٧١) وهو قوله : « اعلم انّ الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء وعارفون ، على مراتب ما هى عليهم اممهم . فما عندهم من العلم ، الذى ارسلوا به ، الا قدر ما تحتاج اليه امّة ذلك الرسول ، لا زائد ولا ناقص . والامم متفاضلة ، يزيد بعضها على بعض. فتفاضل الرسل فى علم الارسال (انما هو فى الحقيقة) بتفاضل اممها . وهو قوله تعالى : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » . كما هم ايضاً فيما يرجع الى ذواتهم ـ عم ـ من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب استعدادهم . وهو قوله تعالى : « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » . وقال تعالى فى حق الخلق : « والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق » . والرزق منه ما هو روحانىّ كالعلوم ، و (منه ما هو) حسّىّ كالاغذية ؛ وما ينزله الحقّ « الا بقدر معلوم » وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق ، فانّ الله « اعطى كل شىء خلقه » فينزل بقدر ما يشاء ، وما يشاء الا ما علم فحكم به ، وما علم

ـ كما قلناه ـ الا بما اعطاه المعلوم » .

(٤٧٢) الى قوله : « واعلم ان الولاية هى الفلك المحيط العامّ ، ولهذا لم تنقطع ، ولها الانباء العامّ . وامّا نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفى محمّد ـ صم ـ قد انقطعت : فلا نبىّ بعده ، يعنى (لا نبىّ) مشرّعاً ومشرَّعاً له ، ولا رسول ، وهو المشرّع . وهذا الحديث قصم ظهور اولياء الله ، لانّه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة ؛ فلا ينطلق عليها اسمها الخاصّ بها ، فان العبد يريد ألاّ يشارك سيّده ـ وهو الله ـ فى اسم . والله لم يتسمَّ بنبىّ ولا رسول ، وتسمّى بالولىّ ، واتصف بهذا الاسم فقال : « الله ولىّ الذين آمنوا » . وقال : « هو الولىّ الحميد » . وهذا الاسم (الالٓهى الانسانى) باقٍ ، جارٍ على عباد الله ، دنيا وآخرة . فلم يبق اسم يختصّ به العبد دون الحق ، بانقطاع النبوة والرسالة .

(٤٧٣) « الا ان الله لطف بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الاحكام ، وأبقى لهم الوراثة فى التشريع فقال : العلماء ورثة الانبياء . وما ثمّ ميراث فى ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرّعوه .

(٤٧٤) « فاذا رأيت النبىّ يتكلم بكلام خارج عن التشريع ، فذلك من حيث [٤٠ ب] هو ولىّ وعارف . ولهذا مقامه ـ من حيث هو عالم ـ اتمّ واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع . فاذا سمعت احداً من اهل الله يقول او ينقل اليك عنه انّه قال : الولاية اعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه . او يقول : انّ الولىّ فوق النبىّ والرسول ، فانّه يعنى بذلك فى شخص واحد ، وهو انّ الرسول ـ صم ـ من حيث هو ولىّ ، اتمّ من حيث هو نبىّ ورسول ، لا انّ الولىّ التابع له اعلى منه ؛ فان التابع لا يدرك المتبوع ابداً فيما هو تابع له فيه ، اذ لو ادركه لم يكن تابعاً له . فافهم .

(٤٧٥) « فمرجع الرسول والنبىّ المشرّع الى الولاية والعلم . ألا ترى انّ الله تعالى قد امره (اى امر نبيه) بطلب الزيادة من العلم لا من غيره (اى لا من التشريع) فقال له آمراً : « وقل : ربّ ! زدنى علماً » . وذلك ان تعلم ان الشرع تكليف بأعمال مخصوصة ، او نهىٌ عن افعال مخصوصة ، ومحلّها هذه الدار (الدنيا) فهى منقطعة . والولاية ليست كذلك ، اذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هى ، كما انقطعت الرسالة من حيث هى . واذا انقطعت (الولاية) من حيث هى ، لم يبق لها اسم . والولىّ اسم باقٍ لله تعالى ، فهو (اعنى هذا الاسم الآلهى) لعبده تخلّقاً وتحقّقاً وتعلّقاً » .

(٤٧٦) والغرض من نقل هذا الكلام ايضاً ، ان يتحقق عندك صحّة جميع ما قلناه فى هذا الباب ، خصوصاً فى انّ ولاية ولىّ من اولياء الله يجوز ان تكون اعظم من ولاية نبىّ من انبياء الله . وبناءً على هذا ، ولاية علىّ يجوز ان تكون اعظم من ولاية عيسى ، من حيث الولاية لا من حيث النبوة والرسالة ؛ وانّ علياً بن ابى طالب – عم – اولى بالخاتمية للولاية المطلقة من عيسى بن مريم – عم ، كما شهد به قول الله تعالى وقول نبيه وقول علىّ وقول المشايخ . واذا تحقق هذا ، فلنجعل هذا آخر النقليات ، ولنشرع فى العقليات . وهى هذه . وبالله التوفيق .

(٤٧٧) وامّا العقل ، فالعقل الصحيح يحكم بصحّة ذلك كلّه ؛ ويحكم بأنّ الختمية للولاية المطلقة (هى) بعلىّ بن ابى طالب – عم – انسب من عيسى – عم – لما ثبت له من المناسبة الصورية والمعنوية مع نبينا – صم – دون عيسى ، عقلاً ونقلاً ، لا سيمّا بكلام الشيخ (ابن العربى) الذى هو فى صدر اثبات هذا المعنى ، بأنّه حكم بأنّ روح علىّ وروح النبى ، فى عالم الارواح ، كانا حقيقة واحدة ، وكان روح علىّ اقرب اليه من ارواح جميع الانبياء والرسل .

(٤٧٨) ومعلوم ايضاً بأنّ النبوة المطلقة والولاية المطلقة، مخصوصتان بالحقيقة المحمدية . ولحقيقته اعتباران : اعتبار الظاهر واعتبار الباطن . فالاعتبار الاول مخصوص بالنبوة ، والاعتبار الثانى مخصوص بالولاية . ومعلوم انّ الولاية (مطلقاً) مخصوصة بخاتم الاولياء ، وانّ النبوة (مطلقاً مخصوصة) بخاتم الانبياء. فيكون الخاتم للولاية المطلقة حينئذ علياً بن ابى طالب - عم - الذى هو مظهر الباطن (اى مظهر باطن النبوة) ، ويكون الخاتم للنبوة المطلقة نبينا ـ عم ـ الذى هو مظهر الظاهر (اى مظهر ظاهر النبوة المطلقة) ومبدأ الكل ومرجع الجميع . والشيخ (الحاتمى) قد حكم مراراً بأنّ هذه الولاية حاصلة للختم بالارث المحمدى ، الذى هو الارث المعنوى من العلوم والمعارف ، دون الارث الصورى ، وان كان الارث الصورى ، الذى هو الملك والمال وأمثالهما ، يرجع (ايضاً) الى علىّ واولاده - عم - كما قال ـ صم : « انت وزيرى فى حياتى ، وخليفتى من بعدى ، ووارث علمى ، وقاضى دينى » الحديث .

(٤٧٩) واعظم دليل على صحة هذا ، انّه من زمن نبينا ـ صم ـ الى يومنا هذا ، ما نسب احد قط ، من الاولياء والكمل والاقطاب ، الخاتمية المطلقة الى عيسى ـ عم ـ وان نسب (ذلك) لم يكن صحيحاً بمقتضى العقل والنقل والكشف . والكل منسوب الى علىّ ـ عم ـ والى اولاده وتلامذته ، علماً وعملاً ، وطريقةً وخرقةً ، وكشفاً وشهوداً ، لانّ علوم اكثر الاولياء ومعارفهم منسوبة اليه ، وكذلك خرقتهم صورةً ومعنىً ؛ وبعده ، الى اولاده حتى تصل الى المهدى ـ عم ـ وتختم به الولاية ، ويرجع الامر الى ما كان منه (بدأ) ، كما سبق ذكره ، مثل ما ختمت بجدّه وأبيه (النبوة المطلقة و) الولاية المطلقة ، لانّ امير المؤمنين ـ عم ـ فى الخاتمية للولاية المطلقة ، كالنبى فى الخاتمية للنبوة المطلقة . فكما صار النبى خاتماً للنبوة المطلقة ، وعيسى (خاتماً) للنبوة المقيدة ، فكذلك صار اميرالمؤمنين

خاتماً للولاية المطلقة ، والمهدى (خاتماً) للولاية المقيدة . وكما كان النبى المطلق مع كلّ نبىّ من الانبياء المقيّدين (حكماً لا عيناً) ، من آدم الى عيسى ، فكذلك امير المؤمنين الذى هو الولىّ المطلق ، كان مع كلّ ولىّ من الاولياء المقيدين (حكماً لا عيناً) من شيث الى عيسى ، وكذلك (كان) مع الانبياء (حكماً لا عيناً) ، لقوله : « بعث الله علياً مع كل نبىّ سرّاً (اى حكماً) ومعى جهراً (اى عيناً) » .

(٤٨٠) ويكفى فى هذا الذى اشرنا اليه ، بأنّ عيسى لو كان له دخل فى الخاتمية للولاية المحمدية ، لم يكن موقوفاً على ظهور المهدى - عم - واستكمال ولايته به على ما نقل عن السلف ، واشار اليه الشيخ (ابن العربى) ، لانّ نزوله فى زمانه (اى نزول عيسى فى زمان المهدى) لا يخلو من وجهين : اما ان يكون لاستكمال المهدى ، او لاستكماله بالمهدى. اما الاوّل فمحال ، فان الشيخ (الحاتمى) قد حكى بانّه يصلّى خلفه (اى عيسى يصلّى خلف المهدى) ، ويحكم بشرع جدّه ، ويكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، وغير ذلك من العلامات المذكورة فى (كتاب) « الفتوحات » وغيره . فثبت الوجه الثانى بالضرورة (وهو انّ نزول عيسى فى زمان المهدى انما هو لاستكماله به) . وذلك لانّ نزول عيسى لو لم يكن لفائدتين (اى لاحدى فائدتين) من الطرفين ، لكان عبثاً . والعبث على الله تعالى محال. فيجب ان يكون فى نزوله فائدة . والفائدة من طرف المهدى محال . فلم تبق الفائدة (الا ان تكون) من طرف عيسى ، بقول الشيخ (ابن العربى) وغيره .

(٤٨١) وأين المهدى من علىّ ؟ وأين عيسى من محمّد ومن اوصيائه وخلفائه ؟ ويقول الرسول ـ صم : « علماء امّتى كانبياء بنى اسرائيل » . ويقول عيسى ـ عم : « نحن نأتيكم بالتنزيل . وامّا التأويل فسيأتيكم به الفارقليط فى آخر الزمان » والفارقليط هو المهدى بلسانه [٤١ الف]

او محمّد ، على ما نقل عن النصارى ؛ ومحمّد (هو) اسمه ، كما ان ابا القاسم (هى) كنيته . وقد ورد عن النبى ـ صم ـ انّه قال : « لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطوّل الله تعالى ذلك اليوم ليخرج رجل من ولدى : اسمه اسمى ، وكنيته كنيتى يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً » . فعرفنا من هذا انّ الفارقليط هو المهدى ـ عم .

(٤٨٢) واذا تقرّر هذا ، فنرجع ونقول : امّا العلوم الحقيقية والمعارف الآلهية ، الواصلة اليه من منبع الولاية ومشرب الخلافة ، فكان (ذلك) فى زمان نبينا ـ صم ـ ليستفيد منه الصحابة ، من المهاجرين والانصار ، كسلمان الفارسى والمقداد وابى ذر وعمار واصحاب الصفّة بالتخصيص ؛ ثم اولاده الحسن والحسين وغيرهما من الاولاد ، حتى وصل (الامر) الى جعفر ابن محمد الصادق ومنه الى المهدى ـ عم . والى اليوم يستفيد منه رجال الله من الابدال والاوتاد والاقطاب وامثالهم ، الى ان يختم الله به (اى بالمهدى) الولاية (المحمّدية) المقيّدة ، وتقوم الساعة بموته ، ويختل نظام العالم ، كما ذكرناه غير مرة .

(٤٨٣) ومن تلامذته الحسن البصرى وكميل بن زياد النخعى . فان الخرقة الصورية تنسب الى هؤلاء الثلاثة ، اعنى (الى) جعفر بن محمّد الصادق ـ عم ـ والحسن البصرى وكميل . وكلّ خرقة غير منسوبة الى هؤلاء الثلاثة ، فليست بصحيحة . وقال بعضهم : باُوَيس القرنى ، وفيه خلاف . هذا بالنسبة الى العلوم الحقيقية . ولها تفصيل وترتيب غير هذا ، سيجىء عقب هذه الابحاث .

(٤٨٤) وامّا بالنسبة الى العلوم الكسبية الرسمية ، فعلى ما ذكر اهل الظاهر (من انّهم) اسندوا اليه جميع العلوم ـ وقالوا به مجملاً ومفصّلاً ـ نقليّة كانت أو عقلية . و (هذا) هو قولهم : امّا علم الفصاحة فهو منبعه وأصله . وقد بلغ فيه الغاية وتجاوز النهاية ، حتى قيل فى كلامه : انّه

فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق، بعد رسول الله ـ صم . وكل الخطباء تعلموا منه. ومعلوم انّ جميع من ينسب الى الفصاحة بعده ، يملأون اوعية اذهانهم من الفاظه ، ويضمنونها كلامهم وخطبهم ، فتكون منها بمنزلة درر العقود ، كابن نباته وغيره ، والامر فى ذلك ظاهر .

(٤٨٥) وامّا علم النحو ، فاوّل واضع له هو ابو الاسود الدؤلى ، وكان ذلك بارشاده ـ عم ـ الى ذلك . وبداية الامر انّ ابا الاسود سمع رجلاً يقرأ : « انّ الله بريىء من المشركين ورسوله » بالكسر . فانكر ذلك وقال : « نعوذ بالله من الحَور بعد الكَور ! » اى من نقصان الايمان بعد زيادته . وراجع علياً فى ذلك ، وقال : « نحوت ان اضع للناس ميزاناً يقوّمون به السنتهم » . فقال له ـ عم : « اُنحُ نحوه ! » وارشده الى كيفية ذلك الوضع ، وعلّمه اياه .

(٤٨٦) وامّا علم التفسير ، فانّه مستند اليه ، لانّ ابن عباس ـ رضى الله عنه ـ رئيس المفسرين بالاتفاق ، وهو تلميذ له ـ عم ـ فى التفسير وفى غيره من العلوم . وروى عنه انه قال : « حدثنى امير المؤمنين علىّ ـ عم ـ فى تفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم، من اوّل الليل الى آخره » .

(٤٨٧) وامّا علم الفقه ، فالفقهاء كلهم يرجعون اليه . ومذاهبهم المشهورة اربعة : الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية . اما الحنفية ، فان اصحاب ابى حنيفة كأبى يوسف ومحمد (بن الحسن الشيبانى) وغيرهما ، فانهم اخذوا عن ابى حنيفة ، وهو تلميذ جعفر الصادق ـ عم ـ والصادق تلميذ الباقر ، والباقر تلميذ زين العابدين ، وزين العابدين تلميذ والده الحسين ، والحسين ولد علىّ ـ عم ـ وتلميذه ، والكل تلميذ للنبىّ ـ صم . وهو ظاهر مشهور . واما الشافعية فانهم اخذوا عن الشافعى ، وهو قرأ على محمد بن الحسن (الشيبانى) تلميذ ابى حنيفة ، و (قرأ) على مالك ، فرجع

فقهه اليهما . وامّا احمد بن حنبل فقرأ على الشافعى ، فرجع فقهه اليه . وامّا مالك فقرأ على ربيعة الرأى ، وربيعة الرأى قرأ على عِكرِمة ، وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عباس تلميذ علىّ ـ عم ـ كما ذكرناه . فرجع فقه الجميع الى علىّ ـ عم . ومما يؤكد كماله فى الفقه ، قول الرسول ـ عم : « اقضاكم علىّ » . والاقضى لا بدّ ان يكون افقه واعلم بقواعد الفقه واُصوله .

(٤٨٨) وامّا الشيعة الامامية ، فانتسابهم فى الفقه ـ وبل فى جميع العلوم ـ اليه فذلك معلوم مشهور . فانه منه ومن اولاده المعصومين ـ عم ـ اخذوا ما اخذوا ، ونقلوا ما نقلوا . ويعرف هذا من فقههم وعلومهم .

(٤٨٩) وامّا علم الكلام ، فهو ـ عم ـ الذى قرر قواعده واوضح براهينه . ومن خطبه استفاد الناس كافة ، ومرجع الكل اليه . فان العلماء بعلم الكلام (هم) اربعة : المعتزلة والاشاعرة والشيعة والخوارج . اما المعتزلة ، فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء ، وهو كبيرهم . وكان (واصل) تلميذ ابى هاشم عبدالله بن محمد الحنفية ؛ وابو هاشم تلميذ ابيه ؛ وابوه تلميذ والده علىّ بن ابى طالب ـ عم . وامّا الاشاعرة ، فانّهم تلامذة ابى الحسن على بن ابى بشر الاشعرى ، وهو تلميذ ابى على الجبّائى ، وهو من مشايخ المعتزلة . وامّا الشيعة ، فانتسابهم اليه معلوم مشهور ، (فهم) امّا اخذوا منه ، وامّا (اخذوا) من خطبه وحكمه المستندة اليه بالاسناد الصحيح ، وامّا من استاذيهم ومشايخهم الذين كانوا منتسبين اليه والى اولاده المعصومين ـ عم . واما الخوارج ، فهم وان كانوا فى غاية البعد عن الحق ، الا انّهم ينتسبون اليه انتساباً الى مشايخهم الذين كانوا تلامذة لعلى ـ عم . [٤١ ب] .

(٤٩٠) واما العلوم الحكميّة التى هى اعظم العلوم واشرفها ، المعبّر عنها بالحكمة المحمّدية ـ لا الفلسفة اليونانية ـ المشار اليها فى قوله تعالى: « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً ،

وما يذكر الا اُولو الالباب » فتلك (العلوم) بأسرها مأخوذة من خطبه وحكمه ، فانّ فيها من الاسرار الآلهية والمعارف الربانية وعلم القضاء والقدر وعلم المعاد والحشر والنشر ، فوق ما يوجد في كتب اكابر الحكماء واساطين العلماء . وقد كان — عم — مشهوراً بحكيم العرب واستاذ البشر ومعلّم الجنّ والملك . وكان تلميذه في هذه العلوم ، بعد اولاده المعصومين — سلام الله عليهم — سلمان الفارسي وخلاصة الصحابة ، ثم عبد الله بن عباس ، ثم كميل بن زياد النخعي .

(٤٩١) وامّا علوم التصوّف المنسوبة الى ارباب الطريقة ، فانتسابها اليه (اى الى امير المؤمنين) معلومٌ مشهور . فانّ علم الرياضة والتصفية والتخلية والتحلية وتصفية الباطن والسلوك والسير ، كلّها عنه اُخذت ومنه تعلمت ، كما سيجيء اسنادها عند استناد الخرقة في اثناء هذا البحث .

(٤٩٢) واما اصحاب الفتوّة ، فرجوعهم اليه ظاهرٌ ، لان جبرئيل — عم — نزل يوم بدر من السماء وهو يقول : « لا فتى الا عليّ ! لا سيف الا ذو الفقار » وكان في يده « ذو الفقار » انزله الى عليّ من السماء ، برواية اكثر الشيعة وبعض العارفين من ارباب التصوّف ، ونزل معه بآية من قوله تعالى : « وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس . » وهذا تمسّك بعض الشيعة انه (اى ذا الفقار) من الله تعالى ، وفيه ابحاث واسرار ودقائق وحقائق اقلّها انّه تعالى قال : « انزل » وما قال : « خلق » لانّه لو كان الضمير (يعود) الى « الحديد » الذى خُلِق ، لما قال : « انزل » . وبالجملة هو (اى ذو الفقار) مخصوص به (اى بالامام) من عند الله . وروى انه خرج رسول الله — صم — يوماً فرحاً مسروراً ، وقال : « انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى . » امّا انه « الفتى » فلانّه سيّد العرب . وامّا انه « ابن الفتى » فلانّه ابن ابراهيم الخليل الذى في حقه قال تعالى : « فتى يقال له ابراهيم » . وامّا انه « اخو الفتى » فلانّه اخو عليّ — عم — الذى قال جبرئيل فيه :

« لا فتى الا علىّ ! لا سيف الا ذو الفقار » . وفى الفتوة والفتيان ابحاث كثيرة سنشير الى بعضها ، ان شاء الله . وامّا ارباب الشجاعة والممارسون للاسلحة والحروب ، فهم ايضاً ينتسبون اليه فى تلك العلوم وتحقيقها وتوثيقها.

(٤٩٣) وهذه العلوم التى ذكرناها ، هى المتداولة بين الناس ، وهم محتاجون فيها اليه . وليس عند اهل الظاهر غير هذا (من اصناف العلوم) ، والا فالعلم الذى (هو) عنده ـ عم ـ من يقدر ان يتكلم فيه او يعبر عنه ؟ كما قال هو : « والله ! لهنا ـ واشار الى صدره ـ لعلماً جماً لو لقيتُ له حملة ! » وقد سبق ذكره . وقال : « والله ! لو شئتُ ان اخبر كل رجل منكم بمخرجه ومولجه وجميع شأنه لفعلتُ ، ولكنى اخاف ان يكفروا برسول الله ـ صم . » ويكفى فى ذلك قوله : « سلونى قبل ان تفقدونى » و « سلونى عما دون العرش » وغير ذلك من الاقوال الدالة على كمال علمه واطلاعه على اسرار ربّه . هذا مضى .

(٤٩٤) وامّا نسبة الخرقة واسنادها اليه ، ومنه الى رسول الله ـ صم ـ فنقول : اعلم انّ الخرقة صوريّة ومعنويّة . امّا الصورية فهى نسبة خرقة مرقعة لبسها النبى من يد جبرئيل ـ عم ـ باذن الله تعالى واشارته ، كما سنشير اليها والى كيفيتها . و (لبس الخرقة) اميرُ المؤمنين ـ عم ـ من يد النبى ـ صم ؛ والحسنُ والحسين ـ عم ـ من علىّ ابيهما . و (لبس الخرقة) زين العابدين من يد ابيه الحسين ؛ وكذلك الباقر والصادق وموسى وعلىّ ومحمّد وعلىّ والحسن والمهدى . والآن (المهدى) هو القطب والامام ومنه يصل (الفيض) الى من (يشاء الله) ان يصل .

(٤٩٥) هذا بالنسبة الى الائمة من اولاده ـ عم . اما بالنسبة الى المشايخ : فلبسها ابو يزيد البسطامى من يد جعفر الصادق ـ ع ـ ومنه وصلت الى اولاده وتلامذته ، وهى باقية الى الآن . ولبسها شقيق البلخى من يد موسى الكاظم ـ عم ـ فى طريق الحجاز ، ولها قصة طويلة . ولبسها من

يد الجواد وولده الرضا – عم – معروفُ الكرخي . ولبسها منه السريّ السقطى . ومنه الجنيد وصار شيخ الطائفة ، والكلّ راجع اليه : الذين كانوا فى زمانه ، والذين لم يكونوا (فى زمانه) حتى الآن . فانّ نسبة الخرقة ان لم تصل اليه ، اى الى امير المؤمنين ، فليس لها اعتبار . ثمّ من تلامذته ، الحسنُ البصرى ، فانّ خرقة المشايخ اكثرها منسوب اليه . ثم من تلامذته كميل بن زياد النخعى ، فانه ايضاً كذلك : اعنى نسبة (خرقة) اكثر المشايخ اليه . فاسنادها (اى الخرقة) اليهما (اى الى الحسن البصرى وكميل النخعى) والى اولاده المذكورين ، فيكون الكل راجعاً الى امير المؤمنين ، وهو المطلوب .

(٤٩٦) وامّا الخرقة المعنوية ، فهى عبارة عن اتصاف المريد والسالك باخلاق الشيخ والمرشد بقدر استعداده واستحقاقه ، لانّه لو لم يكن موصوفاً بصفاته ، لم يكن مريداً له ولا سالكا سبيل الله . ومن هنا ، اكثر الناس لبسوا الخرقة من يد هؤلاء ، وقطّ ما كان لهم ولا فيهم اثر منهم ، لا جرم ورد فيهم : « لعن الله قوماً تشبّهوا بجماعة وليسوا منهم » . وان ورد : « ومن تشبّه بقوم فهو منهم » فانه اراد بذلك التشبّه المعنوى لا الصورى .

(٤٩٧) وههنا نكتة فى معنى الخرقة . وهو انهم يسمّون الخرقة الصورية [٤٢ الف] بـ « هزار ميخى » وما يعرفون معناه . ومعنى ذلك هو انّ الله تعالى له الف صفة محمودة ، والعبد له الف صفة مذمومة . فيجب على العبد ان يخلع من نفسه اعراق تلك الصفات (المذمومة) ، ويضع فى موضعها اصل الصفات المحمودة الآلهية والاخلاق الربانية ، لقوله – صم : « تخلقوا باخلاق الله » . وذلك ، لانّ خلع كلّ صفة من (صفات) النفس (المذمومة) ، ووضع صفة من صفات الله تعالى موضعها ، (هو) بمثابة مسمار من حديد يضرب على النفس : يخلع منها شيئا ، ويضع موضعه شيئاً آخر . وهذا سرّ ما قالوا : « ان بين العبد والربّ الف مقام » . وقد

كتبنا فى هذه المقامات رسالة مجدولة ، مشتملة عليها فى عشرة اوراق ، كلّ ورقة منها محتوية على مائة مقام من تلك المقامات . وان تحققت ، عرفت ان لكل وضع صورى وضعاً معنوياً . فاسناد الخرقة (المعنوية) يعرف من مقام صاحبها بنور الفراسة وبحكم الميزان الآلهى : كسلمان بالنسبة الى محمد ـ صم ـ وكميل (بالنسبة) الى علىّ ـ عم ـ وابى يزيد (بالنسبة) الى جعفر الصادق ، ومعروف (الكرخى بالنسبة) الى الجواد ، وغيرذلك.

(٢٩٨) وامّا اسناد الخرقة الصورية ، فيحتاج اوّلاً الى كيفية اسنادها الى رسول الله ـ صم ـ ثم الى اميرالمؤمنين ـ عم ـ ثم الى اولاده وتلامذته . امّا اسنادها الى رسول الله ـ صم ـ فهو الذى روى انس بن مالك عن النبى ـ صم ـ انه قال : « لما اسرى بى الى السماء فدخلت الجنّة ، فرأيت فى وسط الجنة قصراً من ياقوتة حمراء ، فاستفتح لى جبرئيل بابها . فدخلت القصر ، فرأيتُ فى القصر بيتاً من درة بيضاء . فدخلت البيت ، فرأيت فى وسط البيت صندوقاً من نور عليه قفل من نور . فقلت : يا جبرئيل ! ما هذا الصندوق ؟ وما فيه ؟ فقال جبرئيل : يا حبيب الله ! فيه سرّ لا يعطيه (الله) الا لمن يحبّ . فقلت : يا جبرئيل ! افتح لى بابه . فقال جبرئيل : أنا عبد مثلك ، ما امرنى تعالى بذلك ، ولكن سل ربّك حتى يأذن لى . فسألت الله تعالى بذلك . فاذا النداء من قبل الله تعالى : يا جبرئيل ! افتح بابه . ففتح لى جبرئيل بابه ، فرأيت فيه المرقع والفقر . فقلت : يا سيدى ومولاى ! هب لى هذا المرقع والفقر . فنودى بى : يا محمد ! هذان اخترتهما لك ولامّتك من الوقت الذى خلقتهما ، ولا اعطيهما الا لمن احبّ ، وما خلقتُ شيئاً اعزّ (علىّ) منهما . فقد اختار الله تعالى المرقع والفقر لى ، وهما اعزّ شىء على الله تعالى » .

(۴۹۹) واما اسنادهما (اعنى الخرقة الصورية والخرقة المعنوية) الى امير المؤمنين علىّ ـ عم ـ و (الى) اولاده ، فذلك باتفاق الخلفاء

والصحابة والتابعين والمشايخ من السلف . وكما لبسها النبى ــ صم ــ من يد جبرئيل باذن الله تعالى واجازته ، فكذلك لبسها امير المؤمنين ــ عم ــ من يد النبى ــ صم ــ باذن الله تعالى واجازته . ولبسها الحسن والحسين ـ عم ـ من يد ابيهما كذلك . ثم زين العابدين من يد الحسين ابيه . ثم محمد الباقر من زين العابدين أبيه . ثم جعفر الصادق من محمّد الباقر ابيه . وكذلك (جرى الحال) الى ان وصل الى المهدى ـ عم ـ الذى هو خاتم الاولياء وتمّ الامر ووقف عنده . والى الآن منه يأخذ الاقطاب والاوتاد والابدال واليه يرجعون ، كما سنشير اليه مفصّلاً .

(٥٠٠) وامّا اسنادها (اى الخرقة) الى المشايخ ، من المتقدمين والمتأخرين منهم ، فقد لبسها ابو يزيد البسطامى من يد جعفر الصادق ، ومنه اولاده واصحابه الى اليوم . ولبسها شقيق البلخى من يد موسى الكاظم ومنه اولاده واصحابه الى اليوم . ولبسها معروف الكرخى من يد محمّد الجواد ، ومنه السرّىّ السّقطى ، ومنه الجنيد البغدادى ، وصار الشيخ الاعظم وتعيّن بشيخ الطائفة ، واليه تنتهى جميع الخرق بهذه الاسانيد . هذا بالنسبة الى جعفر الصادق ، وكل من نسب اليه ومنه الى امير المؤمنين ـ عم .

(٥٠١) وامّا بالنسبة الى الحسن البصرى وكميل بن زياد : فذلك طويل ، كثير مشهور غير محتاج الى البسط . وصحّة ذلك تعرف من نسبة خرقة الشيخين المعظمين سعد الدين الحمّوئى (او حمويه) وشهاب الدين السهروردى .

(٥٠٢) اما الشيخ الاعظم سعد الدين الحمّوئى (او حمويه) فانه قال لبعض مريديه فى اجازته ، وهو قوله : « اعلم ـ وفقك الله ـ انّ للقوم فى هذا الامر طريقين ونسبتين : احدهما نسبة الصحبة ، والثانى نسبة الخرقة . امّا نسبة الصحبة لشيخى وسيّدى شيخ الاسلام محمّد بن حمّويه ، فمع الخضر ـ عم . وامّا نسبة الخرقة ، فانّه لبس الخرقة من ركن الاسلام

ابى على الفارهدى ، من قطب الوقت ابى القاسم الكُرّكان ، من الاستاذ ابى عثمان المغربى ، من شيخ الحرم ابى عمر الزّجّاجى ، من سيّد الطائفة ابى القاسم الجنيد ، من سرىّ بن المغلّس السقطى ، من ابى محفوظ معروف الكرخى ، واختلفوا فى نسبه ؛ فذهب اكثر المحدثين الى انه اخذ هذه الطريقة ولبس الخرقة من سيّده ومولاه علىّ بن موسى الرضا ، وهو من ابيه موسى الكاظم ، وهو من ابيه جعفر الصادق ، وهو من ابيه محمّد الباقر ، وهو من ابيه زين العابدين ، وهو من ابيه الامام الحسين بن علىّ امير المؤمنين ، وهو من ابيه امير المؤمنين ؛ وهو من سيّد المرسلين وخاتم النبيين ـ صلوات الله عليهم اجمعين !

(٥٠٣) وذهب البعض الآخر من المشايخ الى انّ معروفاً قد لبس من داود الطائى ، واخذ هذه الطريقة منه . وهو (اخذ) من حبيب العجمى . وهو من [٤٢ ب] سيّد التابعين ، الحسن البصرى . وهو من امير المؤمنين علىّ بن ابى طالب ـ عم . وهو من سيّد المرسلين ، محمّد المصطفى ـ صلوات الله عليه وعلى آله اجمعين . وانّى لبست الخرقة من شيخ الشيوخ ابى الحسن عمر بن ابى الحسن ، عن ابيه عماد الدين عمر بن ابى الخير علىّ ابن محمّد بن حمويه . وهو ممن صحب جدّه الامام محمّد بن حمويه ـ قدس الله ارواحهم .

(٥٠٤) وامّا الشيخ الاعظم ، شهاب الدين السهروردى المكنى بأبى حفص ، (شهاب الدين) عمر بن محمّد بن عبدالله بن محمّد البكرى السهروردى ، فانه قال فى الخرقة : « البسنيها عمى شيخ الاسلام ابو النجيب ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله بن محمّد السهروردى . قال : البسنيها عمى وحيد الدين عمر بن محمّد ، يعرف بحمويه . قال : البسنيها الشيخان ، الاول : اخى فرج الزركانى عن ابى العباس النهاوندى ، عن الشيخ ابى عبد الله محمّد بن خفيف ، عن ابى القاسم الجنيد . الثانى : والدى محمّد بن حمويه ، عن

الشيخ احمد الاسود الدينورى ، عن ممشاد الدينورى ، عن شيخ الطائفة ابى القاسم محمّد الجنيد ، عن خاله سرىّ السّقطى ، عن معروف الكرخى ، عن الامام علىّ بن موسى الرضا - عم - عن ابيه موسى الكاظم ، عن ابيه جعفر الصادق ، عن ابيه محمّد الباقر ، عن ابيه زين العابدين ، عن ابيه ابى عبد الله الحسين الشهيد - عم - عن ابيه ابى الحسن امير المؤمنين علىّ ابن ابى طالب ، وهو عن رسول الله - صم . » .

(٥٠٥) هذا بالنسبة الى الشيخين المذكورين ونسبتهما الى اميرالمؤمنين من (طريق) جعفر الصادق والحسن البصرى . وامّا بالنسبة الى مشايخ اُخر على يد كميل بن زياد ، فذكر بعض الفقراء هذا المعنى ، وانتسب بخرقته وطريقته اليه ، وهو قوله : « تلقن هذا الفقير محمّد بن ابى بكر السمنانى - جعله الله ممن حصل له البقاء بعد فناء هذا العمر الفانى - من الشيخ الصالح الدّين ، ابى الخير شمس الدين محمّد بن على الاصفهانى ، وهو يلقن يوم عيد الفطر سنة ثلاثين وسبعمائة (٧٣٠) بالخانقاه السُمَيساطى ، فى مجمع يقال له « بيت الاحزان » ، جوار الجامع المعمور بدمشق المحروسة ، من الشيخ الصالح زين العباد محمّد بن ابى بكر الاسفرائينى ، ذكر : « لا اله الاّ الله » بحق ! تلقنّه من الشيخ سيف الدين ابى المعالى سعيد بن المظهر ابن سعيد البادرزى ، بحق ! تلقنّه من الشيخ قطب الوقت ابى الخشّاب نجم الدين احمد بن عمر بن محمّد بن عبد الله الخيوقى ، بحق ! تلقنّه عن شيخ الورى اسماعيل القيصرى ، وهو من الشيخ مانكيل ومن الشيخ داود ابن محمّد المعروف بخادم الفقراء ، بحق ! تلقنّه من شيخه ابى العبّاس ابن ادريس ، بحق ! تلقنّه من شيخه ابى القاسم بن رمضان ، بحق ! تلقنّه من شيخه ابى يعقوب الطبرى ، بحق ! تلقنّه عن شيخه ابى عبد الله بن عثمان ، بحق ! تلقنّه من شيخه ابى يعقوب المهرخودى ، بحق ! تلقنّه من شيخه ابى يعقوب السُوسنى ، بحق ! تلقنّه من شيخه عبد الواحد بن

زيد ، بحق ! تلقنـّه من شيخه كميل بن زياد النخعى ـ رضى الله عنه وعنهم اجمعين ـ بحق ! تلقنـّه من الامام المعصوم امير المؤمنين ، علىّ ـ عم ـ بحق ! تلقنـّه من رسول الله ـ صم ـ بحق ! تلقنـّه من جبرئيل ـ عم ـ وهو من حضرة ربّ العزة « سبحانه وتعالى عما يصفون . » .

(٥٠٦) واذا عرف هذا ، فاعلم انّ هذه الاقوال قد اخبرتك بحال الخرقة الصورية والمعنوية بقدر هذا المقام ، وبعض حال تلقين الذكر . وحيث انّ تلقـّن الذكر له ايضاً ترتيب وتفصيل ، (فها) نحن نخبرك به ، ونختم هذا البحث عليه . وهو هذا . اعلم انه قد صحّ وثبت بحكم النقل ، عند مشايخ الصوفية والخواصّ من اهل الله تعالى ، ان علياً امير المؤمنين دخل على رسول الله ـ صم ـ فقال له : « يا رسول الله ، دلّنى على اقرب الطرق الى الله تعالى وافضلها عند الله واسهلها على عباده . » فقال له ـ صم : « عليك ، يا علىّ ، بما نلتَ ببركة النبوة . » فقال علىّ : « ما هذا ؟ يا رسول الله . » قال ـ صم : « ذكر الله تعالى » . قال علىّ : « هكذا فضيلة الذكر وكل الناس ذاكرون » قال رسول الله : « مه ! يا علىّ ، لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول : الله ! الله ! ثم قال : انصت ، يا علىّ ، حتى انا اقول ثلاث مرات ، وانت تسمع منى . فاذا انا سكت ، فقل انت حتى انا اسمع منك . »

(٥٠٧) هكذا لقـّن رسول الله ـ صم ـ علياً . ثم لقـّن علىّ الحسن البصرى . ثم لقـّن الحسن حبيباً العجمى . ثم لقـّن الحبيب داود الطائى . ولقـّن داود معروف الكرخى . ولقـّن المعروف سرىّ السـّقطى . وهو لقـّن ابا القاسم الجنيد بن محمـّد البغدادى . ولقـّن الجنيد ممشاد الدينورى . ولقـّن ممشاد احمد الاسود الدينورى . ولقن احمد محمـّد البكرى السهروردى ، المعروف بحمويه . ولقـّن محمـّد بن عبد الله البكرى القاضى وحيد الدين عمر بن محمـّد البكرى . ولقـّن هو ابا النجيب عبد القاهر السهروردى . وهو لقـّن شهاب الدين عمر بن محمـّد السهروردى البكرى .

ولقّن هو معين الدين (من) اصحاب شيخ شيوخ بلاد الروم . ومعين الدين لقّن هذا الفقير احمد بن مسعود ببلد قونية . وكان ـ قدس الله سرّه ـ لقّن شيخى وشيخ ابى وجدّى . ولقّن هذا الفقير محمّد بن علىّ بن محمّد المعروف بالزاهد الاصفهانى . ولقّن هو هذا الفقير محمّد بن ابى بكر السمنانى ، المذكور اعلاه ، من (عاشر جمادى الاولى) سنة احدى وثلاثين وسبعمائة (۷۳۱) .

(۵۰۸) هذا آخر اسناد الخرقة والذكر الى امير المؤمنين ـ عم ـ من طريق جعفر الصادق ـ عم ـ والحسن البصرى وكميل بن زياد النخعى ـ رضى الله عنهما . وقد بقى اسناد آخر من طريق اُويس القرنى على دعوى بعض الناس . وذلك انّ بعض المشايخ [۴۳ الف] ذكروا ذلك فى بعض اجازاتهم لمريديهم . منهم الشيخ الصالح المقرى ، المحدّث نجم الدين ابو الفدا ، اسماعيل بن ابى بكر ابراهيم بن ابى بكر التفليسى ، عرف بابن الامام . فانه قال : البسنيها الشيخ الحافظ جمال الدين ابو حامد محمّد بن الشيخ ابى الحسن على بن جمال الدين ابى الفتح محمود المحمودى ابن الصابونى السلامى . وقال هو : البسنيها المشايخ الثلاثة : اوّلهم الشيخ الربانى شهاب الدين السهروردى ؛ وثانيهم الشيخ صدر الدين ابو الحسَن محمّد بن عمر بن على بن محمّد بن حمويه الجوينى ؛ وثالثهم الشيخ الكامل فخر الدين ابو عبد الله محمّد بن ابراهيم بن احمد الخبرى الفارسى . فانه قال : البسنيها والدى الشيخ الامام ابو اسحق ابراهيم بن احمد الخبرى الفارسى ، عن شيخ الشيوخ ابى الفتح احمد بن خليفة البيضاوى ، عن ابى اسحق ابراهيم بن شهريار الكازرونى ، عن الشيخ ابى محمّد الحسين الاكار ، عن الشيخ ابى عبد الله محمّد بن خفيف ، عن شيخ الطائفة الجنيد ، وعن الامام جعفر الحذّاء ، عن الامام ابى عمرو الاصطخرى ، عن ابى تراب النخشبى ، عن الامام ابى علىّ شقيق البلخى ، عن الامام ابى عمر موسى بن

زيد الداعى ، عن اُويس القرنى ، عن امير المؤمنين علىّ بن ابى طالب ـ عم ـ عن رسول الله ـ صم .

(٥٠٩) هذا آخر بيان (اسناد) العلوم الحقيقية الآلهية والعلوم الكسبية الخلقية الى امير المؤمنين علىّ ـ عم . وكذلك آخر اسناد الخرقة الصورية والمعنوية اليه ، وكذلك نسبة تلقين الذكر بطرق شتى : من جعفر الصادق والحسن البصرى وكميل بن زياد النخعى واويس القرنى . وهذا المقام كان يحتاج الى نسبة خرقة الشيخ (ابن العربى) اليه (اى الى اميرالمؤمنين) . لكن لمّا سبق بعضه ، عند ذكر علميّات الشيخ ونسبتها الى الخضر ـ عم ـ اكتفينا بذلك . وكذلك (هذا المقام كان يحتاج) الى نسبة خرقتنا الصورية والمعنوية اليه ـ عم ـ والى اولاده ، وان كانت هى اظهر من الشمس . لكن لما كان العقل الصحيح يحكم جزماً بأنّ الخاتمية للولاية المطلقة بمثل هذا الشخص الذى هو امير المؤمنين علىّ ـ عم ـ اولى من عيسى ـ عم ـ لانّ الولاية المطلقة المحمّدية الحاصلة له بالارث المعنوى والصورى ايضاً ، بقول الشيخ (الحاتمى) والمشايخ مثله ، لا تنسب الا الى وارثه ، لانّ عيسى وغيره من الانبياء ، بقول الشيخ ، ما يأخذون اسرار الولاية الا منه ـ اى من الولىّ الخاتم ـ فكيف يكون عيسى ، فى هذا المقام ، مع الوارث المحمّدى ، لما ثبت عقلا ونقلاً بأنّه هو الوارث الحقيقى ، وبعده (الوارثون هم) اولاده المذكورون المعصومون ؟

(٥١٠) وكما قلنا (فيما سبق) : لا يلزم من هذا ترجيح هذا الولىّ (الخاتم) على الانبياء ، ولا ترجيح علىّ على عيسى ـ عم ـ وعلى نبينا ، لانّه قال (اى ابن العربى) وكذلك الشارح (الخجندى) : انّ هذا الخاتم كالخازن بالنسبة الى السلطان . فان اخذ السلطان من الخازن الذى يأخذ منه العساكر والرعايا ، لا يقدح فى سلطنته . وبناءً على هذا أيضاً (اطلاق) اسم الخازن على علىّ بالنسبة الى نبينا ، اولى من عيسى

ـ عم ـ فانه قال (اى رسول الله فى حق علىّ) : « انت خازن علمى وقاضى دينى » بعد ان ثبت هذا بالنقل المتقدم والعقل المتأخر . واذا ثبت هذا وتقرر بهذه الوجوه، فلنشرع فيه من حيث الكشف الحاصل لنا . واخّرنا ذلك كما شرطناه اوّلاً . وهو هذا . وبالله التوفيق .

(٥١١) واما الكشف، فالكشف الصحيح ليشهد بأنّ الختمية للولاية المطلقة لعلىّ ابن ابى طالب ـ عم ـ اولى من عيسى ـ عم ـ وان كان هو الخاتم للولاية العامة فى ابناء جنسه من الانبياء والرسل ، كما سبق تقريره عند رفع الشبهة وامثالها فى الدائرة . فان كُشف للشيخ انّ هذا المقام (هو) بعيسى أولى من علىّ ، فكشف غيره بأنّه بعلىّ أولى من عيسى. فصحّة كشفه ان كان بالنقل ، فنقل الغير أعظم كما تقدم ؛ وان كان بالعقل ، فالدلائل العقلية من طرف الغير أيضاً أكثر وأقوى ؛ وان كان بالكشف ، فكشف الغير أصحّ ، حيث قرن بالنقل والعقل . وأيضاً اذا تعارض الكشفان او تقابلا ، لا بدّ ان يكون أحدهما صحيحاً والآخر بعكس . والذى يكون صحيحاً لا تعرف صحّته الا بقوة النقل والعقل والكشف ، خصوصاً اذا كان مع صاحب هذا الكشف الانبياء والاولياء والمشايخ والعلماء .

(٥١٢) ومع ذلك ، قد بينا ان كشفه فى ذلك يغاير كشفه فى مقام آخر من « الفتوحات » ، فانّه يشهد فيه بقول يدلّ على خاتميته من غير شكّ ؛ وقد تقدم ذكره فى التمهيد الاوّل . أمّا الانبياء والرسل ، فان خاتمهم وسيدّهم ، الذى هو نبينا ـ صم ـ شهد بذلك بوجوه متنوعة . فكان الكل شهدوا به . وامّا الاولياء والعارفون ، فكالصحابة والتابعين ممّن ذكرناهم ، فانّ الكل كانوا أصحاب كشف ، وقد شهدوا به ، مثل سلمان وابى ذرّ والمقداد وأمثالهم من السلف . ومن المتأخرين منهم : كالجنيد والشبلى والحموى والقونوى والخجندى وأمثالهم . ومع وجود هؤلاء ، يكون بعيداً عن الحق ان يحكم بكلام الشيخ (ابن العربى) من غير نقل وعقل ، ونسقط كلام

هؤلاء ولا نحكم بصحّته ، مع الشواهد العقلية والدلائل النقلية . وكلام امير المؤمنين ـ عم ـ الذى سبق ذكره . وهو قوله : « كنت ولياً وآدم بين الماء والطين » يكفى فى هذا (المقام) بقول الشيخ (الحاتمى نفسه) لانّه قال : « خاتم الاولياء هذا كما قال خاتم الانبياء : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ثمّ كلامه ـ عم ـ أيضاً : « ختم النبى ـ صم ـ مائة الف نبى وأربعة وعشرين ألف نبى . وانى ختمت مائة الف وصىّ وأربعة وعشرين الف وصىّ » . وقول النبى ـ صم : « انا وعلىّ من نور واحد » و « انا وعلىّ من شجرة واحدة » [٤٣ ب] و « انا وعلىّ من حقيقة واحدة » « نفسه نفسى وروحه روحى » وقوله : « خلق الله روحى وروح علىّ بن ابى طالب قبل ان يخلق الخلق بالفى الفى عام . » فان ذلك كلّه شاهد على صحّة ما قلناه اولاً وآخراً .

(٥١٣) واذا ثبت بالعقل والنقل والكشف انّ خاتم الولاية المطلقة (هو) علىّ بن ابى طالب لا غير ، فلنشرع فى اثبات خاتمية ولده المعصوم محمد بن الحسن المعروف بالمهدى ـ عم ـ للولاية المقيدة المحمدية ، ونفيها عن الشيخ (الحاتمى) ، فانه اثبت لنفسه ذلك ، كما اثبت لعيسى ـ عم ـ بالنسبة الى الولاية المطلقة دون علىّ ، كما شرطناه فى اوّل التمهيد . وبالله التوفيق . وهو يقول الحق ، وهو يهدى السبيل .

القاعدة الثالثة

فى تعيين خاتم الاولياء مقيداً دون المطلق واثبات انه المهدى ـ عليه السلام ـ لا غير دون الشيخ ـ ق

(٥١٤) اعلم ، ايها السامع ـ كحّل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق ـ انّ هذه القاعدة مشتملة على اثبات انّ الخاتمية للولاية المقيّدة (المحمّدية) مخصوصة بالمهدى ـ عم ـ دون الشيخ (ابن العربى) ، كما

خصّت الخاتمية للولاية المطلقة (المحمّدية) بجدّه - عم - دون عيسى - عم . وعلّة ذلك انّ الشيخ (الحاتمى) اثبت هذا لنفسه فى « الفصوص » و « الفتوحات » ، وليس الحال كذلك ، بقوله وقول غيره . فنريد أن نتمسّك فى اثبات ذلك (الامر) بالنقل ، ثم بالعقل ، ثم بالكشف ، كما فعلنا ذلك فى حق جدّه - عم - لانّ الطرق الموصلة الى الحق ، فى جميع الاحوال ، ليس الا هذه الثلاث (اى العقل والنقل والكشف) . وقبل الشروع فى هذه الاقسام ، لا بدّ من الشروع فى نقل كلام الشيخ المخصوص بهذا المعنى ، لئلاّ يتوهم أحد ان كلامنا غير واقع فى حقه ، او غير صادق فى نفس الامر .

(٥١٥) فقوله فى هذا فى « الفصوص » وهو الذى قال فى « الفص الشيثى » وقد سبق مرة : « لمّا مثّل النبى - صم - النبوة بحائط من اللبن ، وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة ، فكان النبى - صم - تلك اللبنة ، غير انه - صم - لا يراها الا لبنة واحدة . وامّا خاتم الاولياء فلا بدّ له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثّله به رسول الله - صم - ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللبن من ذهب وفضة . فيرى اللبنتين ، اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلا بدّ ان يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين ، فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين ، انّه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر ، وهو موضع اللبنة الفضية ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متّبع فيه ، لانّه يرى الامر على ما هو عليه ، فلا بدّ ان يراه هكذا : وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فانه اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول .

(٥١٦) « فان فهمتَ ما اشرتُ ، فقد حصل لك العلم النافع بكل

شيء . فكل نبىّ من لدن آدم الى آخر نبى ، ما منهم احد يأخذ الا من مشكاة خاتم النبيين ؛ وان تأخّر وجود طينته ، فانّه بحقيقته موجود ، وهو قوله ـ صم : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بُعث . وكذلك خاتم الاولياء : كان ولياً وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيله شرائط الولاية ، من الاخلاق الآلهية فى الاتصاف بها ، من كون الله تسمّى بالولىّ الحميد . فخاتم الرسل ، من حيث ولايته ، نسبته مع الخاتم للولاية (هى) نسبة الانبياء والرسل معه ، فانّه (اى خاتم الانبياء) الولىّ الرسول النبىّ ؛ وخاتم الاولياء (هو) الولىّ الوارث ، الآخذ عن الاصل ، المشاهدُ للمراتب ؛ وهوحسنة من حسنات خاتم الرسل ، محمّد ـ صم . »

(٥١٧) هذا من « النصوص » . واما « الفتوحات » فقال : « ولقد رأيتُ رؤيا لنفسى فى هذا النوع ، واخذتها بشرى من الله ، فانّها مطابقة لحديث نبوى عن رسول الله ـ صم ـ حين ضرب لنا مثله فى الانبياء ـ عم ـ فقال ـ صم : مثلى فى الانبياء كمثل رجل بنى حائطاً فاكمله الا لبنة واحدة ، فكنت تلك اللبنة ، فلا رسول بعدى ولا نبىّ . فشبه النبوة بالحائط ، والانبياء باللبن التى قام بها هذا الحائط . وهذا تشبيه فى غاية الحسن . فان مسمّى الحائط هنا ، المشار اليه ، لم يصحّ ظهوره الا باللبن ؛ فكان ـ صم ـ خاتم النبيين .

(٥١٨) « فكنتُ بمكة سنة تسع وتسعين وخمس مائة (٥٩٩) . ارى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضةٍ وذهبٍ : لبنة فضّةٍ ولبنة ذهبٍ ؛ وقد كملت بالبناء وما بقى فيها شيء . وانا انظر اليها والى حسنها . فالتفتُّ الى الوجه الذى بين الركن اليمانى والشامى ، هو الى الركن الشامى اقرب . فوجدت موضع لبنتين ، لبنة فضّة ولبنة ذهب ، ينقص من الحائط فى الصفين : فى الصف الاعلى ينقص لبنة ذهب ، وفى الصف الذى يليه

ينقص لبنة فضة . فرأيتُ نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبنتين : فكنت انا عين تلك (اى تينك) اللبنتين ، وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شىء ينقص . وأنا واقف ، أنظر . وأعلم انّى واقف ، وأعلم انى عين تينك اللبنتين ، لا اشك فى ذلك ، وانّهما عين ذاتى . واستيقظتُ . فشكرت الله تعالى ، وقلت متأولاً : انى فى الاتباع ، فى صنفى ، كرسول الله — صم — فى الانبياء — عم . وعسى ان اكون ممن ختم الله الولاية بى . وما ذلك على الله بعزيز ! . وذكرت حديث النبىّ — صم — فى ضربه المثل بالحائط ، وانّه كان تلك [٤٤ الف] اللبنة . فقصصتُ رؤياى على بعض علماء هذا الشأن بمكة ، من اهل توزر ، فاخبرنى فى تأويلها بما وقع لى ، وما سميت له الرائى من هو . فالله اسأل ان يتمها علىّ بكرمه ! » .

(٥١٩) هذا آخر قوله الثانى . والقولان بعينهما قد سبق (ذكرهما) وكان فى اعادتهما ضرورة ، اقلها بعد المقصود منهما عند السامع فى هذه القاعدة . والحاصل انّ الشيخ فى هذين القولين يشير الى نفسه بأنّه الخاتم للولاية المقيّدة المحمدية ، كما اشار الى عيسى — عم — فى انّه خاتم للولاية المطلقة . فكما أبطلنا الذى قال فى حق عيسى — عم — بالنقل والعقل والكشف ، وخصصناه بعلىّ بن ابى طالب — عم — بتلك الطرق الثلاث ، ان شاء الله نبطل هذا ايضاً بالعقل والنقل والكشف ، حيث ليس هناك طريق آخر غير هذه الطرق الثلاث .

(٥٢٠) وقبل الشروع فيها ، ننبهك على شىء يكفيك فى تحقيق هذه الصورة ، وهو انّ الشارح الاول (للفصوص) الذى هو الشيخ الاعظم مؤيد الدين الخجندى ، كما شهد بأنّ الخاتمية للولاية المطلقة (هى) بعلىّ اولى من عيسى ، ودلّ عليه النقل والعقل والكشف ، فكذلك الشارح الثانى (للفصوص) الذى هو كمال الدين عبد الرزاق (الكاشانى) . فانّه شهد بأنّ الخاتمية للولاية المقيّدة هى بالمهدى — عم — اولى بغيره . وهو قوله

فى « الفص الشيثى » فى هذا المقام ، فى شرح قول الشيخ (الحاتمى) : « وان كان خاتم الاولياء تابعاً فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ، ولا يناقض ما ذهبنا اليه . فانّه من وجه يكون انزل ، كما انه من وجه يكون اعلى » الى قوله : « واما حوادث الاكوان فلا تعلّق لخواطرهم بها . فتحقق ما ذكرناه . » وهذه عبارته (اى الشارح الكاشانى) :

(٥٢١) « اعلم انّ هذا اشارة الى انّ خاتم الاولياء قد يكون تابعاً فى حكم الشرع ، كما يكون المهدى الذى يجىء فى آخر الزمان ، فانّه يكون فى الاحكام الشرعية تابعاً لمحمّد ـ صم ـ وفى المعارف والعلوم الآلهية الحقيقية يكون جميع الانبياء والاولياء تابعين له كلّهم . ولا يناقض (هذا) ما ذكرناه ، لانّ باطنه باطن محمّد ـ صم ـ ولهذا قال (ابن العربى) : انه حسنة من حسنات سيّد المرسلين . وأخبر ـ صم ـ بقوله : ان اسمه اسمى وكنيته كنيتى ، فله المقام المحمود . ولا يقدح كونه تابعاً فى انّه معدن علوم الجميع من الانبياء والاولياء . فانه يكون فى علم التشريع والاحكام انزل ، كما يكون فى علم التحقيق والمعرفة بالله تعالى اعلى .

(٥٢٢) « ألا ترى الى ما ظهر فى شرعنا فى فضل عمر فى اسارى بدر ؟ حيث اشار الى قتلهم ومنعه الرسول ـ صم ـ من ذلك حتى نزل قوله تعالى : « ما كان لنبىٍ ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم . لو لا كتاب من الله سبق لمسّكم فيما اخذتم عذاب عظيم . » وقال ـ صم : لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ . وبكى ـ صم ـ حين نبهه جبرئيل ـ عم ـ على الخطأ ، و (حين) نزل الوحى بأنّه يقتل من اصحابه بعدد الاسارى الذين اطلقوهم واخذوا منهم الفداء . ومن حديث تأبير النخل ، حيث منع ـ صم ـ منه ، ثم تبين الخطأ فقال : اعملوا ما انتم اعلم بامور دنياكم .

وقال الخضر لموسى ـ عم : « انا على علم علّمنيه الله لا تعلمه انت . وأنت على علم علّمكه الله لا أعلمه انا » اى لا ينبغى لكل واحد منا الظهور بما يباين مقامه ومرتبته . ولهذا قال (الشيخ ابن العربى) : فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة . »

(٥٢٣) والغرض من نقل هذا الكلام لم يكن هذا البحث الاخير ، بل الغرض انه (اى عبد الرزاق الكاشانى) حكم بالخاتمية للولاية فى حق المهدى ـ عم ـ لا غير ، كما حكم الخجندى فى حق علىّ ـ عم . فأمّا شرحه لقول الشيخ فى قضية الاسارى ، وتخطئة (النبى) واصابة عمر ، فليس هو بمصيب فى ذلك ولا الشيخ (ابن العربى) ، كما سنشير اليه مفصلاً فى الشرح ؛ وقد صدق عليهما قولهما : « ولا يلزم الكامل ان يكون له التقدم فى كل شىء » ، لانّهم فى هذه المسألة فى غاية البعد ، لانّ النبىّ المعصوم الكامل المكمّل لا يخطىء قط فى اُمور الدين . وقضية الاسارى كانت من اعظم القضايا الدينية ، فكيف يخطىء فيها من هو موصوف بأنه « لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى » ؟ وكذلك (من هو) موصوف بصفة « وما رميتَ اذ رميت ولكن الله رمى » ؟

(٥٢٤) فالشيخ (ابن العربى) والشارح (الكاشانى) لو كانا عالمين باُصول اهل البيت لما قالا هذا ، ولما نسبا الرسول المعصوم (من الخطأ) الى الخطأ ، و (لما نسبا) غيره الى الصواب . وتمسكهما فى ذلك بتأبير النخل ، ليس بمطابق ، لانّه من اُمور الدنيا وعمارتها ، والنبى فارغ عن امثالهما . وكذلك (تمسكهما غير مطابق) بقصة الخضر وموسى ـ عم ـ فانّ الواحد منهما رسول نبى كامل ، والآخر نبى ولىّ كامل محقق . فلا نسبة بينهما وبين عمر والنبىّ ـ صم ـ فى هذه الصورة . وهذا ينبغى ان يعدّ من قضية الناسخ والمنسوخ ، والامر بالتحليل والتحريم فى شىء واحد بعد مدة ، وقضية « سورة برآءة » و « قضية الغنائم » ، وغير ذلك .

(٥٢٥) والحال ان قضية « اسارى بدر » كان مع ابى بكر الصديق ، فانّه أمر بالفداء ، ومنعه عمر من ذلك وأمر بالقتل ، حتى قال له ابو بكر: « يا عمر ! ما اقول قولاً الا وتمنعه ! » فنزلت الآية بتصديق عمر واصابته . هكذا ذكره الخجندى فى شرحه للفصوص . وكذلك عفيف الدين التلمسانى فى شرحه للكتاب ، كما سنذكر القولين بعبارتيهما ، فى المتن والشرح . فنسبة مثل هذا [٤٤ ب] من الشيخ (الحاتمى) الى النبىّ ـ والشرّاح ـ سوء ادب واهمال جانبه ـ صم . هذا مضى . وليس الغرض منه ، كما قلناه ، بل الغرض ذكر المهدى ، وبحث الخاتمية من الشارحين المذكورين .

(٥٢٦) وامّا الشارح الثالث ، الذى هو (داود) القيصرى ـ وكان تلميذاً لعبد الرزاق (الكاشانى) المذكور ـ فهو قد اخذ بطرف النقيض والتعصب ، وقال بخلاف الشيخين المعظمين ، وبخلاف النقل والعقل والكشف ، و (هذا) هو قوله فى شرحه : « والظاهر مما وجدت فى كلامه (اى فى كلام الشيخ ابن العربى) فى هذا المعنى ، انه (اى ابن العربى) خاتم الولاية المقيّدة المحمدية ، لا الولاية المطلقة التى هى للمرتبة الكلية ، كما قال فى الفتوحات : فأُنزل فى الدنيا من مقام اختصاصه ، واستحقّ ان يكون لولايته الخاصّة ختم يواطىء اسمه اسمه ـ صم ـ ويجوز خلقه . وما هو بالمهدى المسمّى المعروف « بالمنتظر » . فانّ ذلك من سلالته الحسّيّة وعترته . والختم ليس من سلالته الحسّيّة ، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه . » وقال (القيصرى) فى موضع آخر منه : « ولا ينبغى ان يتوهم انّ المراد بخاتم الاولياء (هو) المهدى . فان الشيخ (الحاتمى) صرّح بانّه عيسى ـ عم ـ وهو يظهر من العجم . والمهدى من اولاد النبى ـ صم ـ ويظهر من العرب . »

(٥٢٧) وأمثال هذه المهملات من غير تمسّك الا بقول الشيخ (لا يعتدّ بها) . والحال انّ الشيخ قال فى « الفصوص » و « الفتوحات » نقلاً

من الحكيم الترمذى انّه قال : « الختم ختمان : ختم يختم الله به الولاية المطلقة ، وختم يختم الله به الولاية المحمّديّة . فامّا ختم الولاية على الاطلاق ، فهو عيسى — عم — فهو الولىّ بالولاية المطلقة فى زمان هذه الامّة ؛ وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولىّ بعده . فكان اوّل هذا الامر نبياً وهو آدم ، وآخره نبىّ وهو عيسى — عم — اعنى نبوة الاختصاص . فيكون له حشران : حشر معنا ، وحشر مع الانبياء والرسل . » وكذلك الى آخره . وقد ابطلنا هذا بوجوه ثلاثة وقد عرفت تحقيقه .

(٥٢٨) والغرض انّه (اى ابن عربى) قال : « ينزل فى آخر الزمان » . وآخر الزمان هو الذى خصّه الشيخ بالمهدى ، ونزول عيسى -عم- فى زمانه ، والصلاة خلفه ، والحكم بشرع جدّه . وظهور المهدى من مكة ، ونزول عيسى بدمشق : فأين العجم والمهدى وعيسى ؟ ثم قال (ابن عربى) : « وامّا ختم الولاية المحمّديّة ، فهى لرجل من العرب ، من اكرمها اصلاً ويداً . وهو فى زماننا موجود . وعرفتُ به سنة خمس وتسعين وخمس مائة (٥٩٥) . ورأيتُ العلامة التى قد اخفاها الله تعالى فيه عن عيون الناس ؛ كشفها لى بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية ، وهو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمه كثير من الناس . وقد ابتلاه الله تعالى بأهل الانكار عليه فيما يتحقق به من الحق فى سرّه . وكما انّ الله تعالى ختم بمحمّد — صم — نبوة التشريع ، كذلك ختم الله بالختم المحمّدى الولاية التى تحصل من الورث المحمدى . »

(٥٢٩) وهذا الكلام ايضاً لا يدلّ على انّ الخاتم للولاية — مطلقة كانت او مقيّدةً — يكون من العجم ، ان كان القائل به الشيخ القيصرى . فان (كان) يقول الشيخ (ابن العربى) هذا ، (فهو يحتمل) ان كان (قد قصد بذلك) نفسه ، او ان كان (قصد) المهدى ، او ان كان (قصد)

عيسى ، فانه قال : « فهى (اى ختمية الولاية المحمدية) لرجل من العرب من اكرمها اصلاً وبدأً ، وهو فى زماننا اليوم موجود » . ومع ذلك فكل احد يعرف ان الوارث المحمّدى ، الذى هو الخاتم للولاية ، لو فسّرناه بالمهدى يكون انسب من الشيخ ، لوجوه كثيرة ، متقدم بعضها ، وآت بعضها الآخر .

(٥٣٠) وامّا قول (داود) القيصرى : « وما هو بالمهدى ، المسمّى بالمنتظر ، فان ذلك من سلالته الحسّيّة وعترته ، والختم ليس من سلالته الحسّيّة ولكنه من سلالة اعراقه واخلاقه » ، ففى غاية البعد من الصواب، لانّه كيف يتحقق انّ المهدى اذا كان من سلالته الحسية ، لا يجوز ان يكون من سلالة اعراقه واخلاقه ؟ وبأىّ شىء انتفى هذا المقام عن المهدى واثبت للشيخ (ابن العربى) ؟ والحال انّ الشيخ له باب كبير فى الجلد الخامس من « الفتوحات » كلّه مخصوص بالمهدى واوصافه ، والحكم بأنّه خاتم الولاية المحمّدية ، ويكون معه وفى خدمته ثلاث مائة وستون رجلاً من رجال الله الكاملين ، كالشيخ وامثاله . وحكم بأنّه يكون اسمه اسم النبى، وكنيته كنيته ، وخَلقُه خَلقَه ـ بفتح الخاء ـ دون الخُلُق ـ بضم الخاء ـ فانّه لا يكون احد بخُلُق النبى اصلاً ، وقد قال تعالى : « وانّك لَعَلَى خُلُقٍ عظيم . » وذلك قوله فى الباب المذكور :

(٥٣١) « اعلم ـ ايّدنا الله واياك ـ انّ لله تعالى خليفة يخرج وقد امتلأت الارض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً . ولو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد ، لطوّل الله ذلك اليوم ، حتى يلى هذا الخليفة من عترة رسول الله ـ صم ـ من ولد فاطمة ، يواطىء اسمه اسم رسول الله ـ صم . جدّه الحسين بن علىّ بن ابى طالب ؛ يبايع بين « الركن » و « المقام ». يشبه رسول الله ـ صم ـ فى خلقه ـ بفتح الخاء ـ وينزل عنه فى الخُلق ـ بضم الخاء ـ لانّه لا يكون احد مثل رسول الله ـ صم ـ فى خلقه ،

والله يقول فيه : « وانك لعلى خلق عظيم . » هو – عم – اجلى الجبهة اقنى الانف ، اسعد الناس به اهل الكوفة ، يقسم المال بالسوية ، يعدل فى الرعية ، يفصل فى القضية ، يأتيه الرجل فيقول له : يا مهدى ! اعطنى ، - وبين يديه المال ، فيحثى له فى ثوبه ما استطاع ان يحمله ؛ يخرج على فترة من الدين » .

(٥٣٢) الى قوله : « فمن أبى قتل . ومن نازعه خُذل . يظهر من الدين ما هو الدين [٤٥ الف] عليه فى نفسه ، ما لو كان رسول الله – صم – لحكم به . يرفع المذاهب من الارض ، فلا يبقى الا « الدين الخالص » . اعداؤه مقلّدة العلماء ، اهل الاجتهاد ، لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم . فيدخلون كرها تحت حكمه ، خوفاً من سيفه وسطوته ، ورغبة فيما لديه . يفرح به عامّة المسلمين ، اكثر من خواصّهم. يبايعه العارفون بالله تعالى ، من اهل الحقائق ، عن شهود وكشف ، بتعريف الٓهى . له رجال الٓهيون يقيمون دعوته ، وينصرونه . هم الوزراء يحملون اثقال المملكة ، ويعينونه على ما قلّده الله تعالى . ينزل عليه عيسى بن مريم بالمنارة البيضاء ، بشرقى دمشق ، بين مَهرودتين ، متكئاً على ملكين ، عن يمينه وعن يساره . يقطر رأسه ماءً مثل الجمان يتحدّر ، كانما خرج من ديماس . والناس فى صلاة العصر : فيتنحى له الامام من مقامه ، فيصلى بالناس ، يؤم الناس بسنة محمد – صم . يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير . ويقبض الله المهدى اليه ، طاهراً مطهّراً . »

(٥٣٣) الى قوله نظماً ، فانّه (اى هذا الباب) طويل :

« ألا ان ختم الاولياء شهيد وعين امام العالمين فقيد
هو السيد المهدى من آل احمد هو الصارم الهندى حين يبيد
هو الشمس يجلو كل غمّ وظلمة هو الوابل الوسمى حين يجود

« وقد جاءكم زمانه . واظلكم اوانه (. . .) . فشهداؤه خير الشهداء ،

وا ُمناؤه افضل الا ُمناء . وانّ الله يستوزر له طائفة خبأهم فى مكنون غيبه ، اطلعهم كشفاً وشهوداً على الحقائق وما هو امر الله عليه فى عباده ، فبمشاورتهم يفصل ما يفصل . وهم العارفون الذين ما عرفوا ما ثمّ . واما هو فى نفسه فصاحب سيف حقٍ وسياسةٍ مدنية . يعرف من الله قدر ما تحتاج اليه مرتبته ومنزلته ، لانّه خليفة مسدّد . يفهم منطق الحيوان . يسرى عدله فى الانس والجانّ . » وهكذا (يشيد الشيخ ابن العربى) بوصفه (اى بوصف المهدى) الى آخر الباب . وهو يكون بقدر عشرين ورقة ربعية . وليس هذا المكان محتاجاً اليه بأجمعه ، بل هذا القدر يكفى للاعتضاد والاستشهاد .

(٥٣٤) والغرض منه اثبات الخاتمية للولاية المقيّدة المحمّديّة ، فى حق المهدى بقوله وقول غيره ؛ واظهارُ انّ القيصرى فى قوله (هو) على طرف النقيض والجهل التامّ والتعصب البارد الغير الموجّه ــ عصمنا الله واياكم عنها بفضله وكرمه ! ــ ومن جملة العجب فيه وفى قوله ، انّه يقول : ليس المهدى ــ عم ــ مع هذه الاوصاف العظيمة والمراتب العالية ، موصوفاً باخلاق النبى واعراقه ، والشيخ (ابن العربى) هو موصوف بها ، مع انّ الشيخ نزّه نفسه عنها ونفسَ غيره . وعجبٌ آخر : وهو انه اذ نفى الخاتمية عن اهل البيت والمهدى ــ عم ــ اراد ان ينفى عنهم الوراثة ايضاً ، شارحاً لقول الشيخ : « وأبقى لهم الوراثة فى التشريع » ، وهو قوله : « اعلم انّ هؤلاء الورثة على قسمين : قسم يتعلّق بالظاهر والشرع ــ وهذا مخصوص بعلماء الظاهر من الائمة الاربعة ، العاملين باحكام الشريعة ؛ وقسم يتعلّق بالباطن، وهذا مخصوص بعلماء الباطن ، العالمين باسرار الحقيقة وما يتعلّق بها . » وقطُّ ما التفت فى ذلك الى ذكر اهل البيت وعترة النبى ــ صم ــ وامير المؤمنين والمهدى ــ عم ــ الذين هم ورثته حقيقةً من غير خلاف ، كما سبق ذكره من قول الله تعالى وقول النبى ــ صم .

(٥٣٥) والحال انّ الائمة الاربعة ليسوا بقائلين لانفسهم العلوم الارثية ،

بل الاجتهادية الكسبية ، كما اشار اليه الشيخ (الحاتمى) ايضاً . وبناءً على هذا ، كيف يصدق اسم الارث على الكسب ، وبالعكس ؟ هذا بحسب العلوم الظاهرة ونسبتها الى الائمّة الاربعة . وامّا بحسب العلوم الباطنة ونسبتها الى العارفين ، فهم اولى واقدم واليق وانسب ، كما بينا انتساب جميع العلوم اليهم قبل هذا . وكذلك المشايخ والعارفون ، فانّهم بأسرهم منسوبون اليهم صورةً ومعنىً . وعلى الجملة ، كلّ من يكون علمه حاصلاً بالكسب من الاستاذ والشيخ ، بطريق التعليم والتعلّم ، فليس بارثٍ اصلاً . وكلّ من يكون علمه حاصلاً بالكشف والشهود من الله تعالى او من انبيائه ورسله ، بهذا الطريق الخاصّ ، فهو ارث حقيقى ، حاصل لهم بالوراثة . وسيجىء الكلام على هذا المعنى مبسوطاً ، عند الركن الاوّل من الاركان الثلاثة ، المشتمل على بحث العلوم الحقيقية الارثية ، والكسبية الرسمية .

(٥٣٦) والعجب كل العجب انّ امثال هؤلاء يدعون الكشف والعرفان ويحصل منهم مثل هذا الكلام ! امّا القيصرى فقد عرفت خبطه ومهملاته... وامّا الشيخ (الحاتمى) فانّه حيث كان يعرف انّ عيسى – عم – ينزل فى آخر الزمان ويحضر عند المهدى ، ويكون تابعاً له ولجدّه فى النبوة والولاية ، (فنقول :) كيف حكم انّه خاتم الولاية المطلقة ، مع وجود علىّ – عم – بما ثبت (اى الذى ثبت) له استحقاق هذه الصورة نقلاً وعقلاً وكشفاً ، وبقوله ايضاً ؟ وحيث كان عارفاً بحال المهدى – عم – الى هذه الغاية التى ذكرها ، وخصّ به الختمية للولاية المقيدة المحمّدية ، كيف كان ينسبها الى نفسه ويجزم بذلك بعقله ؟ والعجب انّه يثبت هذا المقام لنفسه بحكم النوم ، وقد ثبت هذا لغيره بحكم اليقظة ، بمساعدة النقل والعقل والكشف ! وأين النوم من اليقظة ؟ و (أين) القياس من الدلائل العقلية والشواهد النقلية التى تطابق الكشف الصحيح ؟

(٥٣٧) ومع ذلك ، فان كان هذا ثبت بالنوم ، فكم رأينا بالنوم هذا

وشاهدناه وسمعناه من النبى وأهل بيته ـ عم ! وهذا ايضاً قريب الى تعصب القيصرى ودلائله التى هى أوهن من بيت العنكبوت ، مع انّ الشيخ (ابن العربى) يدّعى [٤٥ ب] الاطلاق والخروج عن قيد المذهب والتعصب مع كل احد . وهو قوله فيه :

لقد كنت قبل اليوم اُنكر صاحبى اذا لم يكن قلبى الى دينه دان
لقد صار قلبى قابلاً كل صورةٍ فمرعى لغزلان وديراً لرهبان
و بيتاً لاوثان و كعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجّهتْ ركائبه ارسلت دينى وايمانى

وحيث انّه قال : « الكامل لا يلزمه التقدم فى كل شيء » ، فعذرناه فى ذلك وفى غيره ، وكذلك القيصرى . والحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده وجعلنا من الواصلين الى جنابه ! وهذا على سبيل التنبيه وان طال . وامّا على سبيل التحقيق بحكم النقل والعقل والكشف ـ كما شرطناه ـ فهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

(٥٣٨) امّا النقل ، فمن القرآن قوله تعالى : « فسوف يأتى الله بقوم يحبّهم ويحبّونه اذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ، انما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا ، فان حزب الله هم الغالبون . » فانّ هذه الاشارات بأسرها اشارة الى المهدى وجدّه امير المؤمنين علىّ ـ عم ـ وما بينهما من الائمّة المعصومين ، المذكورين فى الدوائر وغيرها .

(٥٣٩) وقوله سبحانه وتعالى : « وجعلناهم ائمّة يهدون بأمرنا وأوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وايتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين . » وهذا القول يعضد الاقوال المتقدمة فى اسلوبه . وقوله جلّ ذكره : « التائبون

العابدون السائحون الراكعون الساجدون والآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين . » فانّه اشارة اليهم . وامثال ذلك كثيرة فيهم من القرآن ، بحيث ذكر بعض العلماء انّه يتمكن من ان يجعل ثلث القرآن مخصوصاً بهم ، ويكون الواقع ذلك لا غير .

(٥٤٠) وليس الغرض ههنا هذا . وقد تقدم بحثهم وبحث اسرار اعدادهم فى العدد المعين وغير ذلك ، بل الغرض ذكر المهدى والنصّ المخصوص به . فقال بعض العلماء ايضاً انّ قوله تعالى : « ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمّة ونجعلهم الوارثين » مخصوصٌ به . فانّه دالّ على امامته وولايته ووراثته وخلافته للحق فى عباده إلى يوم القيامة. (وذلك) بوجوه : منها انه تعالى جعله اماماً ، وهذا نصّ على امامته ، وانّ الامامة من فعل الله تعالى ، ويجب عليه تعيينه (اى تعيين الامام) لا على الخلق . ومنها ، انّه لا يتحقق هذا فى هذا العصر الا فيه ، لانّه هو المعصوم دون غيره ، وغير المعصوم لا يستحقّ الامامة ، لا سيّما من الله تعالى ، لانّه لو اعطى الامامة لغير المعصوم ، يكون قد وضع الشىء فى غير موضعه ، ويكون موصوفاً بالظلم . وهذا غير جائز منه « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . »

(٥٤١) ولهذا قال تعالى فى جواب ابراهيم حيث قال له : « انى جاعلك للناس اماماً ، قال : ومن ذريتى ؟ قال : لا ينال عهدى الظالمين . » وغير المعصوم هو الظالم لنفسه او لغيره . ويعرف من هذا انّ كل من كان فى عمره ظالماً لا يستحقّ الامامة . والظالم اقلّ ظلمه ان لا يحكم بما انزل الله ولا يقول به ، لقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون . » ـ وكذلك كل من كان فى عمره كافراً ، لقوله تعالى : « والكافرون هم الظالمون . » فان ظلمه السابق ثابت وان آمن بحسب الظاهر كما قال : « قالت الاعراب : آمنّا . قل : لم تؤمنوا ولكن قولوا : أسلمنا

ولما يدخل الايمان فى قلوبكم . »

(٥٤٢) وبعض العلماء قال فى قوله تعالى : « ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا . فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات باذن الله » الآية . فالظالم ههنا من العباد هو الذى ما اعطى حقّ كتاب الله تعالى وما حكم به . والمقتصد هو الذى اعطى حقّه وأقرّ به وقام بما فيه بقدر وسعه . والسابق بالخيرات هو الامام المعصوم ، المنصوص (عليه) ، المخصوص بهذا المقام . فافهم جداً ! واسمع قوله جل ذكره : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون . » ومن جملة ما انزل الله قوله تعالى : « قل : لا اسألكم عليه اجراً الا المودّة فى القربى . » وأنت ما تعطى عوض المودّة الا المبغضة . فكيف حكمت بالقرآن ؟ وأقلّ المبغضة انّك تنسب مرتبتهم وامامتهم الى الغير بغير الحقّ ، لا جرم صرت مستحقاً ان يقال فيك : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون . » وان يقال : « الا لعنة الله على الظالمين . » ويقال : « انّ الذين كفروا وماتوا وهم كفار ، اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون . » هذا مضى . و « تلك شقشقة هدرت ثمّ قَرّتْ » .

(٥٤٣) ومنها انّ قوله تعالى : « ونجعلهم الوارثين » يفيد الحصر ، لانّ الالف واللام متى دخلا فى الخبر افادا الحصر فى المبتدأ . فاذا قلنا : زيد العالِم ، دلّ على انّ غيره ليس بعالم . وكل امام غَبر ، من الائمّة المعصومين ، فهو موروث ؛ ويكون (آخر الائمّة) هو الوارث دون غيره ، لانه (لا يوجد) من بعده (من يكون) وارثه (فى الامامة) . فدلّ على انّ الامام الذى هو بهذه الصفة ، يرث من قبله ، اعنى يرث الامامة ، ولا يورث عنه . وغير الامام محمد بن الحسن ، المعروف بالمهدى ، ليس له هذه الصفة باجماع المسلمين ، فيكون هو المراد به . واذا ثبتت وارثيته وامامته ، وثبت انّه يظهر فى آخر الزمان ولا يكون [٤٦ الف] بعده

ولىّ ، ثبتت خاتميته للولاية المقيّدة المحمّدية ، وهذا هو المطلوب . وقد سبق بعض هذه الابحاث (اى البحوث) بغير هذا الوجه ، والمقصود واحد .

(٥٤٤) والذى قاله الشيخ (ابن العربى) ايضاً ، فى معنى الخاتم، هذا معناه وهو قوله : « يجب أن يكون الخاتم وارثاً للنبى – صم – ولا يكون بعده ولىّ ، وان كان لا يكون الا تابعاً له ومتبعاً اثره . » وليس يوصف بهذا (الوصف) الخاتم للولاية المطلقة الذى هو علىّ بن ابى طالب – عم . فلم يبق الا من يكون الخاتم للولاية المقيّدة الذى هو المهدى – عم . وقوله تعالى : « ان الارض يرثها عبادى الصالحون » اشارة الى هذا، لانّ المراد بالارض أهلها وما عليها ؛ و « الصالحون » من عباده ، بعد الانبياء والرسل والخلفاء والائمة ، ليسوا الا الاولياء الكُمّل ، المعبّر عنهم بالخاتم، وقطبهم الذى هو المهدى – عم – فانّه قطب زمانه وامام ايامه ، وليس فى العالم غيره يستحقّ الامامة والخلافة والخاتمية للولاية المقيّدة المحمّدية الارثية .

(٥٤٥) ويدلّ على هذا ايضاً ما ورد فى اصطلاح القوم – وقد سبق مرة – وهو قولهم : « القطبية الكبرى هى مرتبة قطب الاقطاب ، وهو باطن نبوة محمّد – صم . فلا يكون الا لورثته ، لاختصاصه بالاكملية . فلا يكون خاتم الولاية وقطب الاقطاب الا على باطن خاتم النبوة » . وقولهم أيضاً : « خاتم النبوة هو الذى ختم الله تعالى به النبوة ، ولا يكون الا واحداً ، وهو نبينا – صم . وكذا خاتم الولاية ، وهو الذى يبلغ به صلاح الدنيا والآخرة نهاية الكمال ، ويختل بموته نظام العالم ، وهو المهدى الموعود به فى آخر الزمان . »

(٥٤٦) وقد ورد فى ادعية بعض الائمّة – وهو جعفر الصادق عم – هذا المعنى بعينه بقوله ، بعد مناجاة طويلة : « واشهد انّ الائمّة الاخيار بعد الرسول المختار ، علىّ قامع الكفار ، ومن بعده سيد أولاده الحسن

بن علىّ . ثم أخوه السبط ، التابع لمرضات الله ، الحسين . ثم العابد ، علىّ . ثم الباقر ، محمّد . ثم الصادق ، جعفر . ثم الكاظم ، موسى . ثم الرضا ، علىّ . ثم التقىّ ، محمّد . ثم النقىّ ، علىّ . ثم الزكىّ ، الحسن . ثم الحجة المنتظر ، المرجّى ، الذى ببقائه بقيت الدنيا ، وبيمينه رزق الورى ، وبوجوده بنيت الارض والسماء ، به يملأ الله الارض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت جوراً وظلماً . واشهد انّ اقوالهم حجّة ، وامتثالهم فريضة ، وطاعتهم مفروضة ، ومودتهم لازمة مقضية ، والاقتداء بهم منجاة ، ومخالفتهم مردية . وهم سادات اهل الجنّة اجمعين ، وشفعاء يوم الدين ، وائمّة اهل الارض على اليقين ، والاوصياء المرضيون » الى آخره .

(٥٤٧) ويشهد بذلك ايضاً قول الشيخ (ابن العربى) فى اوّل الفص (اى فى الفص الاول) وهو قوله السابق غير مرة : « فهو فى العالم كفصّ الخاتم من الخاتم ، وهو محلّ النقش والعلامة التى يختم بها الملك على خزائنه . وسمّاه (الحق) خليفة لاجل هذا ، لانّه الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه . فاستخلفه (الله) فى حفظ الملك . فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الانسان الكامل . الا تراه اذا زال وفكّ من خزانة الدنيا ، لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها ، وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الامر الى الآخرة ، فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابديا ؟ »

(٥٤٨) وقال الشارح فى ذلك : « اى اذا زال (الختم) من الدنيا ، لانّ النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتمل دوام الحفظ ، فلم يبق فيها ما اختزنه (الانسان الكامل) من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والاخلاق الآلهية ؛ وفارقته النشأة الروحانية الى فطرته الاولى بخراب دنياه ـ أى نشأته ـ والتحق الجزء الروحانى بالرحانيات من الحضرات الآلهية ، اى البرازخ العلوية وما فوقها ؛ (والتحق) الجسمانى ، كلّ جزء بكله من الجسمانيات ؛

وانتقلت العمارة الى الآخرة ، اى العوالم الروحانية والنشأة الثانية فى القيامة . فظهر جميع ما فى الصورة الآلهية من الاسماء ، فى هذه النشأة الانسانية ، فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجّة لله تعالى على الملائكة . فتحفظْ ! فقد وعظك (الحقُّ) بغيرك . » فهذا آخر كلامه .

(٥٤٩) وأين الشيخ (ابن العربى) من هذا المقام ؟ و (اين هو) من الخاتم الذى تحصل بفقدانه هذه الصورة ، وتنقلب الدنيا آخرة و (ينقلب) الظاهر باطناً ؟ والدليل الاعظم على انّ الشيخ ليس من الخاتم للولاية المقيدة انّه خرج من العالم وما حصل شىء من هذا (القبيل) . وهذا كله موقوف على وجود المهدى وحضوره ، ثم فقدانه وغيبته . والحمد لله ! على ان هذا كله ، بعد قول الله تعالى وقول الائمّة والمشايخ ، ما ثبت الا بقول الشيخ ، ليكون حاله كحال من قال : « يداك اوكتا وفوك نفخ ! » واذا تقرّر هذا باقواله واقوال هؤلاء المذكورين ، فلنرجع الى الغرض ، ونستدلّ عليه بقول نبينا ـ صم . وهو هذا .

(٥٥٠) واما قول النبىّ ـ صم ـ فهو الذى قال : « ولو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد ، لطوّل الله تعالى ذلك اليوم ، ليخرج من ولدى ، يكون اسمه اسمى ، وكنيته كنيتى ، يملأُ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . » والذى قال لابنه الحسين ـ عم : « انّ ابنى هذا امامٌ ، ابن امام ، اخو امام ، ابو ائمّة تسعة ، تاسعهم قائمهم ، حجّة ، ابن حجة ، اخو حجّة ، ابو حجج تسع . » فان هذين القولين هما شاهدان على امامته وامامة اجداده [٤٦ ب] وخاتميته وولايته وخلافته الى يوم القيامة . وبذلك اخبر كل واحد من الائمّة والمشايخ والعلماء سرّاً وجهراً ، خلفاً عن سلف ، برواية صحيحة واسناد صحيح ، راجع الى المعصوم .

(٥٥١) كقولهم المتفق عليه : « انّ أمرنا صعب مستصعب ، لا يحتمله الا ملك مقرّب او نبىّ مرسل او مؤمن امتحن الله قلبه للايمان . » وكقولهم :

« اعتقادنا انّ حجج الله على خلقه بعد نبيه ـ صم ـ (هم) الائمّة الاثنا عشر . اوّلهم امير المؤمنين عليّ ـ عم ـ ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم عليّ بن الحسين ، ثم محمّد بن عليّ ، ثم جعفر بن محمّد ، ثم موسى بن جعفر ، ثم عليّ بن موسى ، ثم محمّد بن عليّ ، ثم عليّ بن محمّد ، ثم الحسن بن عليّ ، ثم الحجة القائم ، صاحب الزمان ، خليفة الله فى ارضه ـ عليه صلوات الرحمن . واعتقادنا انّ الارض لا تخلو من حجّة لله ، ظاهر مشهور أو خائف مغمور . ونعتقد انّ حجّة الله فى ارضه وخليفته فى زماننا هذا (هو) القائم المنتظر لا غير ، لانّه هو الذى اخبر به النبى ـ صم ـ باسمه ونسبه ، وانّه هو الذى يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، وانّه هو الذى يظهر الله تعالى به دين نبيه على الدين كله « ولو كره المشركون » ، وانّه الذى يفتح الله تعالى على يديه مشارق الارض ومغاربها حتى لا يبقى فى الارض مكان الا وينادى فيه الاذان ، « ويكون الدين كله لله » ؛ وانّه هو المهدى الذى اخبر به النبيّ ـ صم ـ انه اذا خرج نزل عيسى ـ عم ـ فصلّى خلفه ، ويكون اذا صلّى (عيسى) خلفه مصلّياً (كأنّه) صلّى خلف رسول الله ـ صم ـ لانّه خليفته ؛ وانه لا يجوز ان يكون القائم غيره ، بقى فى غيبته ما بقى ، عمر الدنيا (وهو) فى غيبته ، لم يكن القائم غيره ، لانّ النبى ـ صم ـ دلّ عليه باسمه وكنيته ، ونصّ عليه نصّاً جلياً ، وقيّده بقيام الساعة . » وقد سبق باقى الشروط . وامثال ذلك كثيرة .

(٥٥٢) وهذه النصوص كلها من علماء الامامية ورواة الشيعة ، حيث فرغنا من كلام علماء السنّة ورواة الجمهور . وليس لنا عن هذا (الموقف) استغناء ، لأنى بين الطائفتين واقف ، والى طرف القبيلتين مائل ، لنجذبهما الى الحق ، ونجعلهما على طريق اهل الله تعالى ثابتين ، لانّهم ليسوا من اهل الله ، بل من عباد الله ، وفرق بين الاهل وغير الاهل . والغرض اصلاح

الطائفتين لقوله تعالى : « لا خير فى كثير من نجواهم الاّ من أمر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس . ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجراً عظيماً . »

(٥٥٣) واذا عرفت هذا ، فاعلم انّه لا بدّ من نقل آخر منهم ، ونختم هذا المعنى عليه . وهو انّه روى عن سُليم بن قيس الهلالى انّه قال لامير المؤمنين علىّ -- عم : « انّى سمعت من سلمان والمقداد وابى ذر اشياء من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن النبى -- صم -- غير ما فى أيدى الناس؛ ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ؛ ورأيت فى أيدى الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن النبى -- صم -- انتم تخالفونهم فيها ، وتزعمون انّ ذلك كلّه باطل : أفترى الناس يكذبون على رسول الله -- صم -- متعمّدين ، ويفسّرون القرآن بآرائهم ؟ » فقال لى علىّ -- عم : « قد سألت، فافهم الجواب . انّ فى أيدى الناس حقاً وباطلاً ، وصدقاً وكذباً . » وقد سبق هذا القول من لسانه عند الوصية فى اول الكتاب . الى قوله :

(٥٥٤) « وكنت ادخل على رسول الله -- صم -- كل ليلة دخلة فاخلو به ، وكذلك (شأنى) كل يوم . واسأله عن اشياء فيجيبنى عما أسأل ، وأدور معه حيث دار . وقد علم اصحاب رسول الله -- صم -- انّه لم يكن يصنع ذلك بأحد غيرى . وربّما كان ذلك فى منزلى . فكنت اذا دخلت عليه فى بعض منازله اخلانى وأقام عنّى نساءه ، فلم يبق غيرى وغيره . واذا اتانى هو للخلوة فى بيتى ، لم يقم عنّا فاطمة ولا احد من ولدى . فكنت اذا سألته ، اجابنى . واذا سكت عنه ونفدت مسائلى ، ابتدأ فى (القول) . فما نزلت على رسول الله -- صم -- آية من القرآن ، ولا علّمه (الله) بشىء من حلال او حرام او امر او نهى او طاعة او معصية ، او شىء كان او يكون ، الا وقد علّمنيه وأقرأنيه وأملاه علىّ ، وكتبته بخطى ، واخبرنى بتأويله وظهره وبطنه ، فحفظته ولم انس منه حرفاً واحداً .

(٥٥٥) « وكان النبىّ ـ صم ـ اذا اخبرنى بذلك كلّه ، وضع يده على صدرى ثم يقول : اللهم ! املأ قلبه علماً وفهماً ونوراً وحلماً وايماناً وحكمةً . ولا تجهلْه . وحفّظْه ولا تنسّيه . فقلت له ذات يوم : بأبى وامّى يا رسول الله ! هل تتخوّف علىّ النسيان ؟ قال : يا اخى ، لستُ اتخوّف عليك النسيان ولا الجهل . وقد اخبرنى الله تعالى بانّه قد استجاب لى فيك وفى شركائك الذين يكونون من بعدك . قلت : يا رسول الله ، ومن شركائى ؟ قال ـ صم : الذين قرن الله تعالى طاعتهم بطاعتك وطاعتك بطاعتى . قلت : من هم ؟ يا رسول الله . قال : الذين قال الله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » . قلت : يا نبى الله ، من هم ؟ قال : الاوصياء من بعدى ؛ لا يفترقون حتى يردوا علىّ الحوض ، هادين مهديين ؛ لا يضرّهم كيد من كادهم ولا خذلان من خذلهم ؛ هم مع القرآن والقرآن معهم ، لا يفارقونه ولا يفارقهم ؛ بهم تنصر امّتى وينصرون ؛ وبهم يدفع البلاء ، وبهم يستجاب الدعاء [٤٧ الف] .

(٥٥٦) « قلت : يا رسول الله ، سمّهم لى . قال : انت يا علىّ ، ثم ابنى هذا ـ ووضع يده على رأس الحسن ـ ثم ابنى هذا ـ ووضع يده على رأس الحسين ـ ثم سميّك يا اخى ، وهو سيّد العابدين ، ثم ابنه سمّى ، محمّد باقر العلم وخازن وحى الله ، وسيولد فى زمانك فاقرءه منّى السلام ، وسيولد محمّد فى حياتك ـ يا حسين ـ فاقرءه منّى السلام -- تكملة اثنى عشر اماماً من ولدك ، الى مهدىّ اسمه محمد ، الذى يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . والله ! انّى لاعرفه يا سُليم ، جميع من يبايعه بين الركن والمقام ، وأعرف اسماء انصاره وقبائلهم . »

(٥٥٧) قال سُليم بن قيس : « ثمّ لقيت الحسن والحسين -- عم -- بالمدينة : بعد ما هلك معاوية . فحدثتهما بهذا الحديث عن ابيهما ، فقالا : صدقت ! قد حدّثك امير المؤمنين ونحن جلوس ، وقد حفظنا ذلك عن

رسول الله ــ صم ــ كما حدثت، لم تزد فيه شيئاً ولم تنقص منه حرفاً. قال سُليم: ثم لقيت عليّ بن الحسين وعنده ابنه محمد بن عليّ ابو جعفر ــ عم ــ فحدّثته بما سمعت من ابيه وعمّه وما سمعت من عليّ ــ عم. فقال عليّ بن الحسين ــ عم: قد أقرأني امير المؤمنين من رسول الله ــ صم ــ وهو مريض وانا صبيّ، ثم قال له ابوه: «وقد أقرأني جدّي عن رسول الله ــ صم ــ وانا صبيّ. قال ابى: وقال ابان ابن ابى عياش وعليّ بن الحسين ــ عم ــ بهذا كله عن سُليم بن قيس الهلالى.»

(٥٥٨) وقال جابر بن عبد الله الانصارى الى ابى جعفر محمد الباقر، وهو يختلف الى الكُتّاب، فقبله واقرأه السلام من رسول الله ــ صم. قال أبان: فحججت بعد موت عليّ بن الحسين ــ عم ــ فلقيت ابا جعفر محمّد الباقر ــ عم ــ فحدثته بهذا جميعه، فاغرورقت عيناه بالدموع وقال: «صدق سُليم، قد أتى أبى، بعد قتل جدّى، فحدثه بهذا الحديث بعينه، فقال له ابى ــ عم: صدقت يا سُليم! قد حدثنى ابى بهذا عن امير المؤمنين.» هذا آخره.

(٥٥٩) وهذا النقل يشهد بفضيلة امير المؤمنين ــ عم ــ وبعده بفضيلة اولاده المعصومين، مع فضيلة المهدى الذى هو خاتمهم وخاتم الاولياء مقيّداً بحكم الوراثة المحمّدية، والخبر المروى بهذه الاسانيد الصحيحة. وكل من لا يقبل هذا لا يقبل غير هذا، وليس الكلام معه. والمراد انّ مثل هذا الشخص (الذى هو المهدى) هو اولى بالخاتمية للولاية المحمّدية من الشيخ (ابن العربى) كما ذهب اليه هو وبعض الشراح. واذا تقرر هذا، فلنشرع فى الوجوه العقلية (الدالة على هذا الامر) كما شرطناه. وبالله التوفيق.

(٥٦٠) وامّا العقل، فالعقل الصحيح يحكم بأنّ كل شخص يكون بهذه المثابة، وتثبت ولايته وخاتميتها له بقول الله تعالى وقول نبيه ــ صم ــ وقول اجداده من الائمة المعصومين ــ سلام الله عليهم اجمعين ــ (اقول:

هذا الشخص) هو يكون اولى بالخاتمية من الشيخ (الحاتمى) ، لا سيّما قول الشيخ والمشايخ الآخرين قد شهد بصحّته ، لانّ الخاتمية للولاية المقيّدة المحمّدية الارثية تحتاج الى المناسبة الحقيقية بينها وبين صاحبها ، بحسب الصورة والمعنى ، وكلاهما حاصلان للمهدى دون الشيخ بوجوه متعددة ، كما سبق بعضها ويجىء البعض الآخر . وأقلّ ذلك هو انّه يجب ان يكون الخاتم للولاية المحمّدية اعلم الناس واكملهم بعده (اى بعد النبى محمّد) واقرب الخلق اليه واشرفهم لديه . وليس هذا كله ، باتفاق المحققين ، الا للمهدى عليه السلام .

(٥٦١) واعظم الدليل على ذلك ، علمه (اى المهدى) بالقرآن على ما هو عليه ، وليس للشيخ (ابن العربى) ولا لغيره هذا ، حتى قالوا : (انّه) لا يقرأ القرآن على ما هو عليه الا المهدى اذا ظهر . وقوله ـ صم : « كتاب الله وعترتى » يشهد بذلك ، لانّه جعلهما توأمين . وقال : « لا يفرقا حتى يردا علىّ الحوض » . وقال بعبارة اخرى ، وهى قوله : « ان اولى الناس بكتاب الله انا واهل بيتى من عترتى . » وعند التحقيق : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم » اشارة اليه (اى الى المهدى) والى اجداده المعصومين ـ عم . وقول النبى ـ صم : « من اراد علوم الاوّلين والآخرين فعليه بالقرآن » يشهد بصدق هذا كله . وليس الشيخ (ابن العربى) وان كان عالماً عارفاً فى هذا المقام ، اعنى بأن يكون له الاطلاع على اسرار القرآن على ما هو عليه فى نفس الامر ، وان قال :

انا القرآن والسبع المثانى ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وروح الروح لاروح الاوانى

لانّ هذا (القول) له معنى آخر ، لا هذا (المعنى المراد فى هذا المقام) .

(٥٦٢) وعلى الجملة ، المهدى انسب واليق بالخاتمية من الشيخ (ابن العربى) . والذى اشار اليه الشيخ وجاء به فى هذا الباب غير موجّه .

وهو قوله : « وذلك انّ الدنيا لما كان لها بدء ونهاية - وهو ختمها - قضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها بحسب نعيمها له بدء وختام . وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع ، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمّد - صم . فكان خاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً . وكان من جملة ما فيها الولاية العامّة ، ولها بدء من آدم فختمها الله تعالى بعيسى - عم ، فكان الختم يضاهي البدء : انّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، فختم (الله) بما به بدأ ، فكان البدء لهذا الامر بنبي مطلق ، وختم به ايضاً . »

(٥٦٣) فانّ هذا القول (المتقدم) ليس يدلّ على صدق دعواه ، لجواز ان تكون جميع هذه « القياسات » بخلاف الواقع ، مثل ما قال : « وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع ، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمّد - صم ، » لانّه يجوز ان يكون البدء بآدم والختم بمحمّد - صم - لانه « خاتم النبيين » [٤٧ ب] كما كان آدم اوّل النبيّين ومبدأهم ، ويكون البدء كالختم ، ويكون الامر قد بدأ وختم بالنبيّين المعتبرين ، وعيسى لا يكون له في ذلك دخل ، لانّه احد الانبياء المحصورين بين المبتدأ والمنتهى ، وتكون هذه الدائرة (اى دائرة النبوة المطلقة) قد تمّت وانتهت الى النقطة التى صدرت منها . وصحّ قوله - صم : « انّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله فيه السماوات والارض » وقوله : « انا والساعة كهاتين » وكذلك قوله تعالى الذى انزل فى نهاية امره ، وتعيين الامامة والولاية فى اتمام دينه وكمال أنعامه ، وهو قوله : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام ديناً » لانّ ذلك (كله) اشارة الى هذه (الامور) كلها .

(٥٦٤) وههنا لطيفة ، وهو انّ هذه الآية نزلت « يوم الغدير » فى حق جدّه امير المؤمنين علىّ - عم . وكان الغرض منها ومن انزالها تعيين الامامة له ، وتحقيق ولايته وحكمه على جميع المسلمين ديناً ودنيا ، واشارة

الى انّ امر النبوة والرسالة قد انتهى كماله ، فلم يبق الا الولاية وسلطانها وهى تتعلق ، من حيث الاطلاق ومن حيث التقييد ، بولده ـ عم ـ . وكان ذلك فى حجّة الوداع . وكان الرسول ـ صم ـ قد نصب من رحل البعير منبراً ، باذن الله واشارته ، وصعد عليه ، واخذ بيد علىّ وقال ، بعد ابلاغ الآية وقراءتها عليهم : « من كنت مولاه فهذا علىّ مولاه ! ومن كنت اميره فهذا علىّ اميره ! ومن كنت نبيّه فهذا علىّ وليّه ! » الى قوله : « اللهم ! وال من والاه ، وعادِ من عاداه ، وانصرْ من نصره ، واخذل من خذله ، والعنْ من ظلمه » ـ الى آخره .

(٥٦٥) ولم يكن غرضه الا ذلك ، اى ان يخبر الناس بانّ النبوة قد كملت والرسالة قد انتهت ، فلم يبق الا الولاية وسلطانها . وتلك ، من حيث الاطلاق ، تتعلّق بالولىّ المطلق الذى هو علىّ بن ابى طالب ـ عم ، ومن حيث التقييد (تتعلّق) بابنه الذى هو المهدى والولىّ المقيّد الآتى فى آخر الزمان خاتماً وارثاً ، لقوله : « لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم ليخرج رجل من ولدى ، اسمه اسمى ، وكنيته كنيتى ، يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . » واذا كان الامر كذلك ، فلا بدّ ان يكون بينهما مناسبة صورية ومعنوية ، كما كان (الحال) بالنسبة الى آدم وعيسى نبوةً ورسالةً . أمّا من آدم الى محمّد ـ صم ـ فلانّ امير المؤمنين علىّ ـ عم ـ كان « آدم الحقيقى » بالنسبة الى الولاية الحقيقية ، وقد سمّاه الخجندى ، كما سبق ، بآدم الاولياء . فيكون علىّ كآدم ، ويكون المهدىّ كعيسى ـ عم ـ امامةً وولايةً .

(٥٦٦) هذا على رأى الشيخ (الحاتمى) . وأما على رأى غيره ، فيكون علىّ كمحمّد ـ عم ـ بالنسبة الى النبوة المعنوية لانّه كان مبدأها ، والمهدى كمحمّد بحسب الصورة والنبوة الصورية التى كان هو منتهاها . ويكون البدء كالختم والختم كالبدء ، بحكم المضاهاة بينهما . فأمّا عيسى ، فيكون

خاتم الولاية المطلقة ـ كما ذهب اليه الشيخ (ابن العربى) ـ فى ابناء جنسه من الانبياء بالنبوة العامّة ـ وقد سبق ذكره مرة ـ والشيخ يكون خاتم الولاية المقيدة فى ابناء جنسه من المشايخ ، كما قال هو : « من صنفى ». وليس فى هذا القياس فساد ، وفى قياس الشيخ الف فساد ، كما بيناه وقررناه. فهذا انسب .

(٥٦٧) ويجوز ان يكون البدء والختم بوجه آخر ، وهو انّه كما كان البدء بآدم ـ وهو نبىّ مقيّد ـ يكون الختم بالمهدى ـ وهو ولى مقيّد ـ وتكون المضاهاة صحيحة . ويجوز ان تكون (المضاهاة) بوحدة الدين الذى كان فى زمان آدم ، الذى هو النبى المقيّد ، وبوحدة الامّة ووحدة الدين اللتين ستكونان فى زمان المهدى ـ الذى هو الولىّ المقيّد ـ ووحدة تابعيه ، لقوله تعالى بالنسبة الى الاوّل (اى الى آدم) : « كان الناس امّة واحدة » الآية ، والى الثانى (اى المهدى) : « ليكون الدين كله لله ولو كره المشركون . »

(٥٦٨) وامّا « مثل عيسى (عند الله) كمثل آدم » فيكون بوجه آخر ، اعنى تكون المماثلة بولادته من غير أب (بشرى) كآدم من غير أب واُمّ (بشريين) ؛ ويكون عيسى من اُمّ بغير أب ، وتكون حواء من أب بغير اُمّ . او (تكون المماثلة بين عيسى وآدم) من خلقهما من التراب ، لانّ النصارى كانوا يقولون بروحانية عيسى دون جسمانيته . وللمضاهاة وجوه كثيرة ، يكفى هذا المقدار (من بينها) . وعلى جميع التقادير ، علىّ اولى بالخاتمية للولاية المطلقة من عيسى ؛ والمهدى اولى بالخاتمية للولاية المقيّدة من الشيخ (ابن العربى) . وقد مرّ هذا البحث مراراً ، والمراد واحد . والله اعلم واحكم .

(٥٦٩) فان قلت : فمثل هذا الشخص (اى المهدى) لم يكون غائباً عن اعين الناس ، فارغاً عن ارشادهم ان كان حياً ؟ وان لم يكن حياً ،

فكيف يجوز اتصافه بهذه المبالغة عقلاً ونقلاً ؟ وان فرضنا انه حىّ ، فكيف يمكن طول عمره الى هذه الغاية ، لان من زمان ابيه الى يومنا هذا يكون قريب خمس مائة عام واكثر ، على اختلاف الروايات ؟ ــ قلنا : اما غيبته ، من طريق الشيعة ، فليس (ذلك) من الله تعالى ولا منه ــ عم ــ بل من عدم الناصر وقلّة المعين ؛ فاذا حصل الناصر وظهر المعين وجب عليه الظهور والقيام بالامر المأمور به . وجميع الانبياء والاولياء ــ عم ــ كانوا كذلك ، اعنى كانوا محتاجين الى الناصر والمعين ، كما نطق به القرآن والحديث ، حتى نبينا ــ صم ــ الذى هو اعظم الانبياء واشرفهم ، فانّه كان عاجزاً عن الكفار ، كما هو معلوم من غزاة تبوك وقصّة بدر والفرار الى المدينة والغار وغير ذلك منّ الدلالات عليه ، اى على العجز وعدم التمكن من الكفار .

(٥٧٠) واما طريق اهل الله وخاصّته (فذلك اعنى غيبة الامام) يتعلّق بعلم الله تعالى به ، وبعلمه بالعالم واهله ، لانه ــ عم ــ قطب الزمان . والقطب ليس من شرطه الظهور قبل الظهور [٤٨ الف] والقيام بالامر المأمور به ، فانّ ذلك يتعلق بعلمه المحيط وبمعلوماته الممكنة وبمقتضى اعيانهم وماهياتهم ، والزمان والمكان والاخوان ، كما سبق بيانه فى حق الشيخ (ابن العربى) والكتاب الواصل اليه من النبى ــ صم . وهذه (الامور) كلّها من جملة تلك المعلومات .

(٥٧١) وامّا حياته (اى حياة المهدى) فذلك واجب ، فى الدين الحنيفى ، على الله تعالى وعلى نبيه ــ صم ــ لانّ خلو الزمان من الامام المعصوم ، او القطب القائم به العالم ، يؤدى الى الاخلال بالواجب من الله تعالى ومن نبيه ــ صم ؛ واخلال الواجب عن الله تعالى وعن النبى ــ صم ــ محال ؛ فمحال ان يكون زمان من الازمنة خالياً عن الامام المعصوم او القطب . وكذلك يجب عليه تعالى تعيينه بشخصه وابقاؤه فى العالم ما دام العالم باقياً والتكليف واجباً ، لئلا يلزم منه من المفاسد المذكورة ، وأقلّ تلك المفاسد

حجّة الخلق عليه ، لقوله تعالى : « لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل . »

(٥٧٢) وامّا طول عمره ، فبالنسبة الى قدرة الله تعالى ليس ذلك بممتنع ، فانه قادر على كلّ شيء ، كما فعل هذا بالنسبة الى كثير من الانبياء والرسل والكفار والسحرة . امّا الانبياء والرسل ، فالخضر والياس وادريس ونوح ولقمان وعيسى . وامّا الكفرة والسحرة ، فكالسامرى والدجّال عند البعض ، وعند البعض (الآخر) كالشيطان وفرعون وغير ذلك من امثالهم . وقد تعرض لبيان هذه الوجوه الثلاثة بعض العلماء من ائمّة الامامية و (هذا) هو قوله :

(٥٧٣) « الكلام فى سبب غيبته ـ عم ـ واستتاره وحياته وطول عمره . امّا الاوّل فنقول : انّه لما وجب كون الامام معصوماً ، علمنا انّ غيبته طاعة ، والا لكان (الامام) عاصياً ؛ ولم يجب علينا ذكر السبب ، غير انّا نقول : لا يجوز ان يكون ذلك السبب من الله تعالى ، لكونه مناقضاً لغرض التكليف ؛ ولا من الامام نفسه ، لكونه معصوماً ؛ فوجب ان يكون سبب الغيبة من الامّة ، وهو الخوف الغالب ، وعدم التمكين ، والاثم فى ذلك ، وما يستلزم من تعطيل الحدود والاحكام عليهم . والظهور واجب عند عدم سبب الغيبة . لا يقال : فهلاّ ظهر لاعدائه وان ادّى ذلك الى قتله ، كما فعل ذلك كثير من الانبياء ـ عم ؟ وسلّمنا انّه للتقية ـ والخوف انما يكون من اعدائه ـ فهلاّ ظهر لاوليائه ؟ سلّمنا ذلك ايضاً ، لكن لم لايجوز ان يكون معدوماً الى حين امكان انبساط يده ثم يوجده الله تعالى ؟ »

(٥٧٤) لانّا نجيب عن الاوّل بانّه كما ثبت كونه معصوماً ، علمنا انّ تكليفه ليس هو الظهور الى اعدائه ، والا لظهر . وعن الثانى : انّا نجوّز ان يظهر لاوليائه ولا تقطع بعدم ذلك ، على انّ اللطف حاصل لهم فى غيبته ، اذ لا يأمن احدهم اذا همّ بفعل المعصية ان يظهر الامام عليه

(اى له) فيوقع عليه الحدّ وهذا القدر كافٍ فى باب اللطف . وعن الثالث : انّ الفرق بين عدمه وغيبته ـ عم ـ ظاهر ، لوجود اللطف فى غيبته دون عدمه ، وفى حياته دون مماته .

(٥٧٥) وامّا طول عمره فغاية الخصم فيه الاستبعاد ، وهو مدفوع بوجوه . الاوّل : ان من نظر فى اخبار المعمّرين وسيرهم علم انّ مقدار عمره ـ وازيد منه ـ معتاد . فانّه نقل عن لقمان انه عاش سبع مائة سنة (٧٠٠) . وروى ان عمرو بن مرحمة (؟) الدوسى عاش اربع مائة سنة (٤٠٠) . وكذلك غيرهما من المعمّرين . (الوجه) الثانى : قوله تعالى اخباراً عن نوح ـ عم : « فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً (٩٥٠) . » الوجه الثالث : بيننا وبين الخصم اتفاق على ابقاء الخضر والياس من الانبياء ، والسامرى والدجّال من الاشقياء . واذا جاز ذلك من الطرفين (اى الانبياء والكفرة) فلم لا يجوز مثله فى الوسط ، اعنى فى طبقة الاولياء الذين هم على اعدل الامزجة والطف الطبائع ؟ والمنكر لامثال ذلك لا يكون الا منكراً لعقله ، والمنكر لعقله ليس بمخاطب عند العقلاء ، والكلام ليس معه . والشواهد النقلية والدلائل العقلية فى ذلك كثيرة ، لا سيّما عند اهل الله تعالى خاصّة ، بالنسبة الى القطب والغوث وغير ذلك ، وعند اهل الشيعة من الامامية فى الامام المعصوم وغيرهما . وعند اهل التحقيق من اهل الله ، كما لا يجوز اصلاً خلوّ العالم عن القطب ، (كذلك) عند اهل التحقيق من الشيعة لا يجوز خلوّ العالم عن الامام . والمهدى (هو) قطب وامام وخاتم ووارث ؛ فلا بدّ منه الى يوم القيامة . وبالله التوفيق .

(٥٧٦) وحيث ثبت المقصود بهذه الوجوه ، فلن نشرع فى ذكر وجوه اُخر ، ونكتفى منها بهذا القدر من طريق العقل . والحاصل انّ الخاتمية للولاية المقيّدة ، بمثل هذا الشخص الموصوف بهذه الاوصاف (الذى هو المهدى) اولى من الشيخ (الحاتمى) الذى هو ليس موصوفاً بها . والله واعلم واحكم

وهذا ايضاً من حيث العقل والدلائل العقلية ، بعد النقل السابق عليه. وامّا من حيث الكشف فوجب الشروع فيه حينئذ كما شرطناه . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

(٥٧٧) وامّا الكشف ، فالكشف الصحيح الواقع المطابق يشهد بأنّ الخاتمية للولاية المقيّدة المحمّدية ، الحاصلة بالارث المعنوى او الصورى ، (هى) بالمهدى اولى من الشيخ (ابن العربى) . واكثر السلف ، بعد الصحابة والمهاجرين والانصار ، ذهبوا الى هذا ، كأبى يزيد البسطامى والجنيد والشبلى ومعروف الكرخى وتابعيهم . وكذلك (ذهب الى هذا) من المتأخرين اكثرهم ، كالشيخ العارف المحقق سعد الدين الحموئى وصدر الدين القونيوى وعبد الرزاق الكاشى ، بعد اتفاق الانبياء والرسل على هذا من غير خلاف . فصحّة كشف الشيخ (الحاتمى) فى ذلك ، ان كان بالنقل ، فنقلنا اعظم ، مع انه ما قال بالنقل . وان كان بالعقل ، فالدلائل العقلية من طرفنا اقوى ، مع انّه ما قال بالعقل ودلائله . وان كان بالكشف ، فكشفنا اعلى واعظم ، لانّ كشفنا يوافقنا كشوف هؤلاء المذكورين ، بعد كشف الانبياء [٤٨ ب] والاولياء – عم – وكشفه لا يوافق كشفهم ، مع انه ما قال بالكشف ، بل قال بالنوم وتعبيره (اى وعبّره) بنفسه ! والحال انّ اهل هذا الزمان ما يقبلون الكلام الصادر فى اليقظة ، فكيف يقبلون (الكلام) الصادر فى النوم؟ وكذلك اهل كلّ زمان ما كانوا يقبلون من الانبياء والاولياء – عم .

(٥٧٨) ومع ذلك كله ، حصل لنا فى النوم ايضاً كشف هذا وتحقيقه مراراً متعددة ، منها ما رأيت ببغداد سنة خمس وخمسين وسبع مائة (٧٥٥) . وصورة ذلك هو انى كنت واقفاً عند رأس الجسر ببغداد ، من الطرف الشرقى ، بحذاء المدرسة المغيثية ، وانظر الى السماء . فرأيتُ من الطرف الشمالى منها هيئة مربعة ، منقسمة الى اربعة عشر دائرة مدوّرة ، كلّ دائرة منها اسمٌ من اسماء هؤلاء الائمّة الاثنى عشر والنبى وفاطمة مكتوباً فيها بالذهب الاحمر

ولها تحرير بلازُوَرد ، بحيث كان على كل زاوية من الدوائر الكبيرة دائرةٌ فيها اسم محمّد لانّهم اربعة : محمّد المصطفى ومحمّد الباقر ومحمّد التقى ومحمّد بن الحسن ؛ ودائرة بين دائرتين من فوق ، بين علىّ والحسن اسم فاطمة فيها ـ عليها السلام ـ لانّهم بوجهٍ اثنا عشر ، وبوجه آخر اربعة عشر . والكلّ عند التحقيق واحد ، كما قيل :

العين واحدة والحكم مختلف وذاك سرّ لاهل العلم ينكشف

(٥٧٩) وكان العالم حينئذ مضيئاً من انوار تلك الدوائر والاشكال ، والناس يصلّون على النبىّ واهل بيته ـ عم ـ بصوت عال ، وكذلك انا . ففى هذه الحالة سمعتُ من السماء صوتَ هاتفٍ يقول لى : « هؤلاء هم المقصودون من الوجود والظهور بعد جدّهم رسول الله ـ صم ـ وهؤلاء هم الموسومون بالاقطاب والابدال والاوتاد والافراد ، وبهم تختم الولاية المطلقة والمقيّدة ، كما ختمت بجدّهم النبوة المطلقة والمقيّدة . وهؤلاء هم الخلفاء فى ارضه ، والحاكمون المتصرّفون فى بلاده وعباده . وبآخرهم ، الذى هو المهدى ، تختم الولاية المقيّدة المحمّدية ، وبه تقوم الساعة ، وبموته ينقلب (امر) الدنيا الى الآخرة . » كما سبق ذكر ذلك غير مرة من كلامنا وكلام الشيخ (ابن العربى) وكلام الانبياء والاولياء ـ عم .

(٥٨٠) وقد اشار الى هذا المعنى الشيخ (الحاتمى) فى فتوحاته وقال : « انّ الله تعالى خلق اثنى عشر مَلَكاً فى السماء الثامنة ، وجعل ذلك الفلك مكانهم ومنزلهم . والبروج الاثنا عشر عبارة عن منازلهم التى فى الفلك واسماء البروج اسماؤهم . والنقباء الاثنا عشر والاسباط الاثنا عشر والائمّة الاثنا عشر عبارة عن مظاهرهم ومجاليهم ، منهم يأخذون الفيض والعلوم ويفيضون على غيرهم . » وهذا فصل طويل ، سيجىء ذكره فى موضعه مبسوطاً ان شاء الله تعالى . واذا تقرر هذا ، فلنشرع فى تشكيل الدائرة التى رأيتها فى النوم ، ثم نرجع الى (تشكيل) غيرها من الدوائر والاشكال . وهى

هذه، وبالله التوفيق والعصمة. وهذه صورة الدائرة: [٤٩ الف] هذه صورة الدائرة النومية الموعود بها، المشتملة على اسماء النبى وفاطمة والائمّة الاثنى عشر من ذريتهما ــ عم. قال الله تعالى: « طٰهٰ ! ما انزلنا عليك القرآن لتشقى » هو اشارة الى هؤلاء ــ عم. (انظر الدائرة **رقم ٧**، آخر الكتاب، قسم الجداول والاشكال).

(٥٨١) هذا مضى. ورأيت مرة اُخرى فى خراسان، قبل ذلك ــ وكنت فى اوان السلوك وابتداء التجريد ــ انّى واقف وانظر الى السماء. فأرى فيها، من طرف شماليها، شكلاً مربعاً طوله اكثر من عرضه، بحيث يكون طوله عشرة اذرع وعرضه اربعة اذرع، مكتوباً فيه بالذهب، محرراً بلازُوَرد، بحروف طوال، مقدار طولها بقدر عرض ذلك الشكل، وعرضها بغلظ ساعد الرجل المعتدل القامة، ــ اسماء ثلاثة وهى: الله ثم محمد ثم علىّ. وترتيبها هكذا: وهو انّ ميم محمد كانت على هاء الله، وعين علىّ كانت على دال محمد، وياء علىّ ممدودة من تحت الى ان وصلت الى آخر الف الله، كانّه تركيب واحد وصورة واحدة. والعالم مملوء من ضوء ذلك الشكل والاسماء المكتوبة فيه. والناس يصلّون على النبى واهل بيته ــ عم ــ وانا كذلك. فسألت واحداً منهم عن كيفية هذه الحال، فقال: [٤٩ ب] « نحن ما ندرى سرّ هذا ». فسمعت من هاتف يقول بأعلى صوته من السماء: « هذا سرٌّ ان تحقّق عندك وعند العالمين! انّ الوجود دائرة (قائمة) على هذه (الاسماء) الثلاثة، لانّها صورة الحق تعالى وصورة ظاهره و (صورة) باطنه. ويكون فى هذه السنة موت الحيوانات وموت كثير من الناس. »

(٥٨٢) وهذا كان سنّة ثمان واربعين وسبع مائة (٧٤٨). وكان فى تلك السنة موت الحيوانات فى خراسان وعراق العجم وعراق العرب الى آخر الخمسين ودخول الستين (٧٤٨ ــ ٧٦٠). ومعنى كلام الهاتف ظاهر فى هذه الصورة، لانّ الحقيقة تعالى اذا تجلى بالحقيقة المحمّدية الكلية،

خصّ (باطنها) باظهار الولاية المطلقة والولى المطلق ، و (خصّ) ظاهرها بالنبوة المطلقة والنبى المطلق . والحقائق الثلاث (فى الصورة المتقدمة) ليست الا حقيقة الحق وظاهرها وباطنها ، فلا ينتظم الوجود الا بها ، والكلّ . يكون مظاهرها ومجاليها . فالنبوة المطلقة كما انّها خصّت بمظاهر محمّد ـ صم ـ من الانبياء والرسل ، لقوله : « آدم ومن دونه تحت لوائى » ، فالولاية المطلقة (كذلك) خصّت بمظاهر علىّ ـ عم ـ من الاولياء والكمّل. ولهذا قال ـ صم : « بعث الله عليّاً مع كلّ نبى سرّاً ومعى جهراً . » وسماه الخجندى بآدم الاولياء ، كما سبق ذكره ؛ وسماه غيره بخاتم الاولياء لقوله: « كنت وليّاً وآدم بين الماء والطين . » وهذه الابحاث قد سبقت ايضاً . والغرض من التكرار انّ هذا كان فى النوم دون اليقظة ،كما كان للشيخ (الحاتمى) وتمسك به بالخاتمية لنفسه . وهذه الصورة (النومية) كذلك تشهد بالخاتمية لهما (اى للنبى محمّد والامام علىّ) وبعدهما لذريتهما ، كما بيناه ايضاً مراراً .

(٥٨٣) واذا عرفت هذا ، فاعلم انّ هاتين الصورتين قد رأيتهما على وجه السماء الاولى ، احداهما من شمال المشرق ، والاخرى من شمال المغرب. لكن مرة ثالثة كنت بالمشهد المقدس والمرقد المطهّر لمولانا الحسين بن علىّ ـ عم . فرأيت (انى) انا واقف فى صحنه وانظر الى السماء والى كواكبها. فيقول لى هاتف : « اقرأ ما عليها من الخطوط ! » فرأيت خطوطاً مكتوبة بالنور الابيض ، على وجه الالواح الزمرُديّة . وهى من السماء ، لا منفردة عنها . وهى الاسم الاعظم لله تعالى والاسماء الخمسة المباركة من اوليائه وخواصّه . وهى اسم محمّد وعلىّ وفاطمة والحسن والحسين ـ صم . فيقول لى الهاتف : « هؤلاء هم خلاصة الوجود ومقصود المعبود . وهؤلاء هم الذين بأسمائهم ، والكلمات المنسوبة اليهم ، تاب الله على آدم وقبل توبته . وبهم الآن قبل الله توبتك . وأنت منهم ومن المحبوبين عند الله ، الذين قال فيهم:

« فسوف يأتى الله بقوم يحبّهم ويحبّونه . » فانتبهتُ فرحان مسروراً ، وشكرت الله تعالى بذلك . وامثال ذلك جرى لى كثيراً ، ليس هذا موضعها .

(٥٨٤) وهذه الوجوه الثلاثة كانت للاستشهاد ، فى ازاء نوم الشيخ (ابن العربى) فقط . والغرض انّ اولاد هؤلاء (الصفوة المختارة) اولى بالخاتمية من الشيخ (ابن العربى) . هذا ، ان كانت دعوى الشيخ بالنوم وتعبيره لنفسه . وان كانت دعواه بشىء آخر غير هذا ، فما سمعناه وما رأيناه ؛ وان سمعناه ورأيناه فما قبلناه ، لانّه ليس فوق النقل والعقل والكشف طريق آخر لنقبل ذلك وننظر اليه . وبهذه الوجوه الثلاثة قد ثبتت الختمية لهم ، وتقررت الخاتمية عليهم . وهو المقصود .

(٥٨٥) ومصداق ما رأيناه فى النوم الاخير ، وهو ما ورد عن النبى ـ صم ـ انّه قال : « لما اراد الله تعالى ان يتوب على آدم ، قال له : انظر الى السماء . فنظر الى السماء . فكشف له عن ساق العرش . فرأى فى العرش مكتوباً بالنور اسماء الاشباح الخمسة الذين هم محمّد وعلىّ وفاطمة والحسن والحسين . فقال : يا الاهى ! ما هذه الاسماء ؟ هل خلقتَ خلقاً قبلى ؟ قال : لا ! وهؤلاء يكونون من ذرياتك واولادك . وقد خلقتك و (خلقت) العالم وما فيه لاجلهم . فاذكرْ اسماءهم حتى اتوب عليك ببركتهم . فذكر آدم اسماءهم وتاب الله عليه . » وهذه هى « الكلمات » المذكورة فى القرآن التى علّمها الله تعالى له لقبول توبته . واكثر المفسّرين من الشيعة ذهبوا الى هذا فى معنى « الكلمات » ، وبعض المفسّرين من الجمهور (اى اهل السنّة ، كذلك) . وهؤلاء هم الذين اجتمعوا يوم « المباهلة » وكان سادسهم جبرئيل ـ عم ـ لقوله تعالى : « قل : تعالوا ندعوا ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين . » وهؤلاء هم الذين ورد فيهم : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً ، » كما تقدم تفسيره وتحقيقه .

(٥٨٦) واذا تقرر هذا بهذه الوجوه ، فلنشرع فى بحث الاولياء والاوصياء والاقطاب والابدال والاوتاد والافراد ، وتعيين الخاتم ايضاً مطلقاً ومقيّداً ، وغير ذلك من الابحاث الشريفة والاسرار الدقيقة ، لانّ هؤلاء هم اهل الله المعبّر عنهم بالاسماء المذكورة . وهم عند القوم محصورون اجمالاً فى ثلاث مائة وستّين رجلاً (٣٦٠) . وعند البعض (الآخرين) على غير ذلك . ونحن حصرناهم فى تسعة عشر فقط (١٩) . وهم سبعة واثنا عشر (٧ + ١٢) . امّا السبعة فالانبياء السبعة : من آدم ونوح وابراهيم وداود وموسى وعيسى ومحمّد . وامّا الاثنا عشر فهم الائمّة المتقدمة اسماؤهم : من علىّ والحسن والحسين وعلىّ ومحمّد وجعفر وموسى وعلىّ ومحمّد وعلىّ والحسن والمهدى . وبوجه آخر : سبعة من الاقطاب واثنا عشر من الاولياء ، مطابقة للعالم الصورى والعالم المعنوى ، وغير ذلك . وقد رتبتُ فيهما دائرتين مجدولتين ، مشتملتين على هذه الاسامى و (على هذا) التعداد . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق . وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل [٥٠ الف] .

القاعدة الرابعة

فى تحقيق اولياء الله تعالى الموسومين بالاقطاب والاوتاد والابدال ورجال الغيب وغير ذلك باصطلاحهم وعبارتهم بعد بحث الانبياء والرسل لاسيما الخاتم منهم وما يتعلق بذلك

(٥٨٧) اعلم ايها الطالب ـ هداك الله الى طريقه وارشدك الى سبيله ! ـ انّ اولياء الله تعالى والعارفين من عباده هم على طبقات مختلفة ودرجات متنوعة . منهم الانبياء والرسل والاولياء والائمّة والخلفاء والاوصياء والاقطاب والاوتاد والابدال وامثالهم . وهم الذين ورد فيهم عن الله تعالى : « اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى » . وورد عنه ـ جل ذكره : « لا يزال

العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبّه . فاذا احببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله . فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يبطش ، وبى يمشى » . ونعم العبد الذى يكون الحق تعالى سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ! ويكون من مقام (مَن) لا يسمع ولا يبصر ولا ينطق ولا يبطش ولا يمشى الا به — جعلنا الله تعالى منهم ! — ومن هذا تصعب معرفتهم ، ولا يحيط بهم احد على ما ينبغى . وذلك لانّ معرفتهم مخصوصة بالله لا غير ، بحكم الحديث القدسى والدليل العقلى . وحيث انّ معرفتهم كذلك — اعنى فى غاية الصعوبة والشدة — فوجب الشروع فى اوصافهم واسمائهم ، بحكم النقل والعقل والكشف بقدر هذا المقام ، ليتحقق صدق ما قلناه ، ويحصل قصر معارفهم بالوجوه الثلاثة .

(٥٨٨) فمن النقليات ما ورد عن النبى — صم — برواية ابى جبير انّه قال : سمعت عن رسول الله — صم — انه قال : « انّ من عباد الله ما هم ليسوا بانبياء ولا شهداء يغبطهم الانبياء والشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله تعالى . قالوا : يا رسول الله ! خبرنا من هم وما اعمالهم فلعلّنا نحبهم ؟ قال : هم (قوم) تحابوا فى الله على غير ارحام بينهم ولا احوال يتعاطونها . فوالله ! انّ وجوههم لَنور وانّهم على منابر من نور . لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس . ثم قرأ الآية : « ألا انّ اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . » وذلك لانّ الخوف والحزن هما من ثمرة البعد والجهل ، وهؤلاء فى غاية القرب والعلم ، فكيف يكون لهم حزن او خوف ؟ وبناءً على هذا ، كلّ ما ورد فى القرآن من الحزن والخوف بالنسبة الى الانبياء والرسل ، يكون بمعنى الخشية المخصوصة باهل الله وخاصّته من العلماء الكرام ، كقوله تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء . »

(٥٨٩) وثمّة فرق دقيق بين الخوف والخشية والحزن والقبض والرغبة والرهبة . والذى قال تعالى : « يدعون ربّهم خوفاً وطمعاً » ذلك اشارة الى

الابرار الصلحاء والعباد والسلاّك ، لا الى الاولياء المقرّبين الكاملين من الاحبّاء المخلصين ، لقوله ـ صم : « حسنات الابرار سيئات المقرّبين » ، لانّ هذه الحالات والمقامات ، بالنسبة الى الابرار والصلحاء ، حسناتٌ ودرجات ، وان كانت ، بالنسبة الى المقرّبين ، سيئات وخطيئات ، لانّ الرجوع من الاعلى الى الاسفل ومن الكمال الى النقص ، ومن الوحدة الى الكثرة ، ذنبٌ كبير ونقص ظاهر . وعلى الجملة ، ليس الخوف والحزن من احوال الاولياء المذكورين الموصوفين بالقرب والكمال ، المخصوصين بملازمة حضرة ذى العزة والجلال . فلينظر العاقل بعقله ، ويبصر المنصف ببصيرته الى عظمة هؤلاء العباد وجلالة قدرهم ، حيث (انّ) مرتبة الابرار الاتقياء ، والاخيار الصلحاء ، وقعت بالنسبة اليهم سيئة وخطيئة : « ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد . »

(٥٩٠) ومن النقليات ما ورد عن النبى ـ صم ـ مروياً عن سلمان انّه قال : كان رسول الله ـ صم ـ يقول بالنسبة الى اُويس القرنى : « انى لانشق نفس الرحمن من قبل اليمن » . وقد سأله سلمان عن ذلك الشخص فقال : « انّ باليمن لشخصاً يقال له اويس القرنى يحشره الله تعالى يوم القيامة اُمّة وحده يدخل فى شفاعته مثل ربيعة ومضر . ألا من رآه فليقرئه منى السلام وليأمره ان يدعو لى . » ونعم الشخص الذى يكون الرسول مادحه ويستدعى منه ان يدعو له ! واكثر الصحابة كان لهم هذا الشرف والمنزلة بشرف صحبة الرسول ومنزلته ، ولم يكونوا الانبياء ولا الرسل ، بل اولياء عارفين ، اوصياء كاملين ، لا سيّما سلمان الفارسى والمقداد وعمار وابا ذرّ وامثالهم ، من اهل الصّفة وخواصّ الصحابة الذين ورد فيهم : « ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شىء وما من حسابك عليهم من شىء فتطردهم فتكون من الظالمين . »

(٥٩١) هذا بالنسبة الى اصحابه وتابعيه . وامّا بالنسبة الى خواصّه

واقربائه ، مثل امير المؤمنين ـ عم ـ والحسن والحسين وعبد الله بن عباس وحمزة وامثالهم ، فانّهم من اعظمهم واكملهم واشرفهم . والغرض « انّ الله تعالى عباداً ليسوا بانبياء ولا رسل » ولهم هذه المرتبة والمنزلة . وامثال هؤلاء يجب ان يكونوا فى زماننا اكثر ، لانّ فى كل زمان كان فيه نبى او رسول اهل ذلك الزمان لم يكونوا محتاجين الى احد من الاولياء والاوصياء وامثالهم ، والآن ليس (الحال) كذلك ، بل من زمان نبينا الى يومنا هذا ، فان وجود امثالهم ضرورى واجب عقلاً ونقلاً . ومن هذا لا يجوز عند اهل الله وخاصّته من الصوفيّة الحقة ، خلوُّ زمان من القطب ورجال الله الكاملين ـ كما سنبينه ان شاء الله تعالى وكما بيناه مراراً ـ وعند الامامية من اهل البيت كذلك ، ولو طرفة عين ، و (هو) الذى تسميه الصوفية بالقطب وتسميه الامامية بالامام [٥٠ ب] المعصوم . والكل واحد . وهو انّه لا يجوز ان يكون زمان من الازمنة خالياً عن القطب او الامام المعصوم ، لانّه لو جاز ذلك للزم الاخلال بالواجب على الله تعالى ، وهذا غير جائز . فلا يكون الزمان خالياً من امام معصوم اصلاً ، (وهو) المعبّر عنه بالقطب والابدال . وستعرف تحقيق هذه الابحاث بعد هذه الكلمات ايضاً .

(٥٩٢) والى هذه الصورة عينها اشار الامام ، مولانا وسيّدنا امير المؤمنين ـ عم ـ مخاطباً لكميل بن زياد النخعى فى قوله : « يا كميل بن زياد ! اعلم انّ هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها ، فاحفظ عنّى ما اقول لك . الناس ثلاثة : فعالم ربّانى ، ومتعلّم على سبيل النجاة ، والباقى همج رعاعٌ ، اتباعُ كلّ ناعق ، يميلون مع كلّ ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق . يا كميل بن زياد ! العلم خير من المال : العلم يحرسك وانت تحرس المال ؛ المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق ؛ وضيع المال يزول بزواله . يا كميل بن زياد ! معرفة العلم دَيْن يدان به ليكسب الانسان الطاعة فى حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته . والعلم حاكم

والمال محكوم عليه . يا كميل ! هلك خُزّان المال وهم احياء ، والعلماء باقون ما بقى الدهر : اعيانهم مفقودة ، وامثالهم فى القلوب موجودة .

(٥٩٣) « ها ! انّ ههنا لعلماً جمّاً ـ واشار عم الى صدره ـ لو أصبتُ له حَمَلة . بلى ! اصبت له لقنا غير مأمون عليه ، مستعملاً آلة الدين للدنيا ، ومستظهراً بنعم الله على عباده وبحججه الى اوليائه ؛ او منقاداً لحملة الحق ، لا بصيرة له فى احنائه ، ينقدح الشك فى قلبه لاول عارض من شبهة ، الا ! مهْ : لا ذا ولا ذاك ؛ او منهوماً للذة ، سلس القياد للشهوة ؛ او مغرقاً بالجمع والادخار ، ليسا من رعاة الدين فى شيء ، اقرب شبهاً بهما الانعام السائمة . كذلك يموت العلم بموت حامله .

(٥٩٤) « اللهم ، بلى ! لا تخلو الارض من قائم لله بحججه ، امّا ظاهراً مشهوراً ، او خائفاً مغموراً ، لئلا تبطل حجج الله وبيناته . وكم ذا ؟ وأين ذا ؟ اولئك ـ والله ! ـ الاقلّون عدداً والاعظمون عند الله قدراً . بهم يحفظ الله حججه وبيناته حتى يودعوها نظراءهم ، ويزرعوها فى قلوب اشباههم. هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة ، وباشروا روح اليقين ، واستلانوا ما استوعر منه المترفون ، وانسوا بما استوحش منه الجاهلون ، وصحبوا الدنيا بأبدان ارواحها معلّقة بالملأ الاعلى . اُولئك خلفاء الله فى ارضه ، والدعاة الى دينه . آهِ ! آهِ ! شوقاً الى رؤيتهم . انصرف اذا شئت » .

(٥٩٥) فلينظر الناظر بنظره الى عظمة شخص يكون مثل هذا الشخص : جليل القدر ، عظيم الشأن ، مادحه يقول فيه : « آهِ ! آهِ ! شوقاً الى رؤيته » . والغرض ان الارض لا تخلو من امثال هؤلاء العباد ، الذين هم خلفاء الله فى ارضه والدعاة الى دينه . و (هم) ليسوا بنبى ولا رسول ، كما قال الشيخ (ابن العربى) فى اول كتابه (الفصوص) : « ولستُ بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث ، ولآخرتى حارث . » واوصافهم واحوالهم فوق طور العقل والوهم ، وفضائلهم وحقائقهم غير قابلة للتقرير والتحرير :

تجول عقول الخلق حول جمالها ولم يدركوا من حسنها غير لمعة

ويكفى فى اوصافهم وجلالة قدرهم ما قال الحق تعالى فيهم : « اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى » . ومن هذا كان يقول بعضهم : « سبحانى ! ما اعظم شأنى ! » وبعضهم : « من مثلى ؟ وهل فى الدارين غيرى ؟ » وبعضهم : « ليس فى جبتى سوى الله ! » وبعضهم : « اذا تمّ الفقر فهو الله ! » وامثال ذلك مما سبق بعضها ، وسيجيء البعض الآخر .

(٥٩٦) وفيهم قيل :

لله تحت قباب العز طائفة اخفاهم عن عيون الناس اجلالا
هم السلاطين فى اطمار مسكنة استعبدوا من ملوك الارض اقيالا
غبرٌ ملابسهم مرٌّ مطاعمهم جرّوا على فلك الحضراء أذيالا

وذلك من جملة الطاف الله تعالى بعباده ورحمته عليهم ، كما قال : « ولو لا فضل عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابداً » وتقديره : لولا فضل الله عليكم ورحمته بارسال الرسل وانزال الكتب ، وبعدهم بابقاء هؤلاء العباد لارشادكم وهدايتكم ، ما زكى منكم من احد ابداً من ضلاله وجهله .

(٥٩٧) لانّ باب النبوة والرسالة حيث سدّ نبينا ـ صم ـ وجب فتح باب الولاية : « لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل . » ويحصل الغرض من ايجادهم وتكليفه لهم ، ولا يقع فعل الحكيم الكامل مهملاً وعبثاً لقوله : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون . » ولقوله : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف » الحديث القدسى . ويبقى دينه واسلامه الى يوم القيامة ، ولا يحصل فى سنته تبديل ولا تغيير ، كما قال : « ولن تجد لسنّة الله تبديلاً . » فتعيين الاقطاب والاوتاد والائمّة والخلفاء والاوصياء من هذا (الباب) كان . ومن هذا خصّ كل اقليم وبلد بواحد منهم ، قطباً كان او اماماً او بدلاً ، كما سنبينه مفصّلاً ومجدولاً ، وان لم يخف ذلك على اهله . لكن حيث انّ هذا الكتاب وقع بالتماس طائفتين بعيدتين

عن المنهج الحقيقى والطريق المستقيم ، وجب التأكيد والمبالغة ليتمكنوا من الفهم ، ويقوموا بما يجب عليهم من الله تعالى من التكاليف الشرعية الآلهية ، المعبّر عنها بالشريعة والطريقة والحقيقة .

(٥٩٨) امّا الطائفة الاولى ، فتلك جماعة من الشيعة الامامية ، الذين ما طرق قط سمعهم هذا الكلام ، ولا نطقت السنتهم بمثل هذا ، من الخاصّ والعامّ . وامّا الطائفة الثانية ، فجماعة من اهل السنّة والجماعة ، الذين ما اقرّوا قط بهؤلاء القوم ، ولا قبلوا كلامهم ، وان كان مقروناً بالمعجزات والكرامات ، كما كان قبل ذلك ممّن كانوا مثلهم وما كانوا يقبلون من نبيهم ولا رسولهم ، وسموا القرآن سحراً وشعراً ، وقصدوا (ايذاء) الذى جاء به ، لقوله تعالى فيهم [٥١ الف] : « ولو نزلنا عليك كتاباً فى قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا : ان هذا الا اساطير الاولين . » وبالجملة رأيتُ الطائفتين فى غاية البعد عن المقصد ، وفى نهاية التعصب والجدل . خلصنا الله تعالى واياهم عن امثال ذلك ! فبناءً على هذا ، قمت باصلاح الطائفتين واستقامة القبيلتين ، بحكم قوله تعالى : « لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ، ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف يؤتيه الله اجراً عظيماً . » وفقنا الله تعالى فى ذلك !

(٥٩٩) واذا تقرر هذا وتحققت هذه الضوابط ، وجب الشروع اولاً فى تعيينهم (اى الاولياء) وتحقيقهم وتعداد طبقاتهم ودرجاتهم ، ثم الشروع فى حصرهم فى عدد معيّن . وهو (ما يلى) هذا ، وبالله التوفيق . فنقول : **السالك** هو السائر الى الله تعالى ، المتوسط بين المريد والمنتهى ، ما دام فى السير . **والسير** على ثلاثة اقسام : لله وفى الله وبالله . امّا (السير) الذى لله ، فهو الذى ينتهى الى الله . وامّا (السير) الذى فى الله ، فلا نهاية له . وامّا (السير) الذى بالله ، فهو مقام التكميل فى حالة « صار سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله » لله ، بالله . اعنى لا يتصرّف (العبد) فى شىء الا

به (اى بالله) . والسلوك والسير فى الحقيقة شىء واحد يقع التغاير بينهم بحسب الاعتبارات فقط . والحاصل انّ السير مخصوص بالباطن ، والسلوك (مخصوص) بالظاهر .

(٦٠٠) والسير فى الحقيقة ايضاً هو السفر من الخلق الى الحق بالقلب والسرّ باطناً . **والاسفار** اربعة عندهم . الاول : هو السير الى الله من منازل النفس الى الافق المبين ؛ وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجلّيات الاسمائية . والثانى : هو السفر بالله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه (من الافق المبين) الى الأُفق الاعلى ، (الذى هو) نهاية الحضرة الواحدية و (السفر) الثالث : هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية ، وهو مقام « قاب قوسين » ما بقيت الاثنينية ؛ فاذا ارتفعت (الاثنينية) فهو مقام « او ادنى » ، وهو نهاية الولاية . و (السفر) الرابع : هو السير بالله عن الله للتكميل ؛ وهو مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع .

(٦٠١) ولكل واحد من هذه الاسفار (الاربعة) نهاية ، كما كان له بداية . فنهاية السفر الاوّل هى رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثانى هى رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية . ونهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدّين : الظاهر والباطن ، بالحصول فى احدية عين الجمع . ونهاية السفر الرابع (تتحقق) عند الرجوع عن الحق الى الخلق ، فى مقام الاستقامة الذى هو احدية الجمع والفرق ، بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق ، حتى يرى العين الوحدة فى صور الكثرة والصور الكثيرة فى عين الوحدة .

(٦٠٢) **والمجذوب** هو من اصطنعه الحق تعالى لنفسه ، واصطفاه لحضرة اُنسه ، وطهّره بماء قدسه ، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب ، بلا كلفة المكاسب والمتاعب . ويدلّ عليه قوله ـ صم : « جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين . » واصحاب الجذبات على

ثلاثة اقسام : مجذوب غير سالك ، وسالك غير مجذوب ، ومجذوب سالك . امّا الاوّل : فهو الذى اشرنا اليه ، لانّه مجذوب غير محتاج الى السلوك . وامّا الثانى : فهو الذى يسلك الطريق ، ثم تحصل له ، فى اثنائه ، جذبة ويكون بحكمها (اى بحكم الجذبة) ، وذلك مستحسن . وامّا الثالث : فهو الذى تحصل له الجذبة ، ثم يسلك الطريق ويصل الى المقصود بهما (اى بالجذبة والسلوك) . وهذا احسن من الكلّ واعظم .

(٦٠٣) **والواصل** هو الذى يصل الى الله تعالى بالفناء فيه والبقاء به ، فى مقام المحبّة التامّة ، وهو صيرورة المحبّ والمحبوب شيئاً واحداً ، كما قال (فى الحديث القدسى) : « كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله » الحديث . وقالوا :

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا

(٦٠٤) **والعالم** هو الذى اطلعه الله تعالى على معرفته ، علماً وبياناً وحجّة وبرهاناً ، بطريق العقل والدلائل العقلية . ـ **والعارف** هو من اشهده الله تعالى ذاته وصفاته وافعاله بطريق الكشف ، واطلعه على معرفته بالذوق والوجدان . وفرق كثير بين العالم والعارف بهذا المعنى . وقد عبّر عن (الفرق بين) العلم والمعرفة و (بين) العالم والعارف بعضُ العارفين بعبارة لطيفة ، وهى قوله : « المعرفة اخصّ من العلم لانّها تطلق على معنيين كلّ منهما نوعٌ من العلم . احدهما ، العلمُ بأمر باطن يستدلّ عليه بأثر ظاهر ، كما توسمت شخصاً فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه . ومن ذلك ما خوطب به رسول الثقلين ـ عليه افضل الصلوات ـ فى قوله تعالى : « ولتعرفنهم بسيماهم . » « ولتعرفنهم فى لحن القول . » وثانيهما ، العلمُ بمشهود سبق به عهد ، كما رأيت شخصاً (كنت) رأيته قبل ذلك بمدة ، فعلمت انه ذلك المعهود فقلت : عرفته بعد كذا سنة عهدته . فالمعروف ، على (المعنى) الاوّل ، غائب ؛ و (المعروف) على (المعنى) الثانى ، شاهد . وهل التفاوت

البعيد بين عارف وعارف الا لبعد التفاوت بين المعرفتين ؟»

(٦٠٥) فمن العارفين من ليس له طريق الى معرفة الله تعالى الا بالاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته : « اولئك ينادون من مكان بعيد . » ومنهم من تحمله العناية ، فتطرقه الى حريم الشهود الازلى ، فيشهده المعروف ـ تعالى جدّه ـ بعد المشاهدة السابقة فى معهد « الست بربكم ؟ » فيعرف (هذا العارف المعتنى به) [٥١ ب] اسماءه تعالى وصفاته بعكس ما يعرفه العارف الاوّل . وبين العارفين بون بيّن ، اذ الاوّل ، لغيبة معروفه ، يرى خيالاً غير مطابق للواقع ؛ والثانى ، لشهود معروفه ، كمتيقظ يرى مشهوداً حقيقياً ، مطابقاً للواقع ، كقول بعضهم :

تجلّى لى المحبوب فى كل وجهة   فشاهدته فى كل عين وصورة

(٦٠٦) **والولى** (هو) من تولى الحق امره ، وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان ، حتى يبلغ فى الكمال مبلغ الرجال . قال الله تعالى : « وهو يتولى الصالحين . » . وقوله جل ذكره : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » اشارة اليهم ، وكذلك قوله : « رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه . » والولىّ هو المحبوب تارةً ، والمحبّ تارةً . فاذا كان فى المقام المحبوبىّ ؛ فلا تكون ولايته كسبية ولا موقوفة على شىء، بل تكون ازلية ، ذاتية ، وهبية ، الآهية ، كما كانت لخاتم الاولياء ـ وأتباعه الحقيقيين ـ الذى قال : « كنت ولياً وآدم بين الماء والطين . » وامّا اذا كان (الولىّ) فى المقام المحبّىّ ، فلا بدّ له من الاتصاف بصفات الله والتخلق باخلاقه ليصدق عليه انّه ولىّ ، والا فلا . ومن هذا قالوا : « الولاية هى قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه ، وذلك بتولى الحق اياه حتى يبلغه مقام القرب والتمكين » .

(٦٠٧) **والنبى** هو الانسان الكامل ، المبعوث من عند الله الى خلقه لدعوتهم اليه وخلاصهم من الظلمة والجهل ، كما قال الله تعالى : « لقد منّ

الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين . » وقال : « ولو لا فضل الله عليكم ورحمته » ببعثة الرسل وانزال الكتب والقيام بالتكليف « ما زكى منكم من احد ابداً » اى من جهله وضلاله وشقائه دنيا وآخرة . ومن تعريف النبوة ـ يعرف هذا من اصطلاح القوم ـ وهو قولهم : « النبوة هى الاخبار عن الحقائق الالٓهية » اى عن معرفة ذات الحق واسمائه وصفاته واحكامه . وهى على قسمين : نبوة التعريف ونبوة التشريع . فالاولى هى الانباء عن معرفة الذات والصفات والافعال . والثانية ، جميعُ ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالاخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة . وتخصّ هذه (النبوة) بالرسالة .

(٦٠٨) **والرسول** هو الانسان الكامل الجامع لهذه المراتب كلّها ، من النبوة والولاية وما يتعلّق بهما من العلم والمعرفة . والرسالة تبليغ جميع ذلك على الوجه الذى بيناه . ـ **والخليفة** عبارة عن شخص يخلف هذا الرسول او النبى بالاستحقاق ، ويقوم بكلّ ما كانا ـ هما ـ فى صدد القيام به ، من العلوم والمعارف والاحكام . وعلى الجملة ، يجب ان يكون الخليفة على صفة المستخلف علماً وعملاً ، وبكلّ ما تحتاج اليه الاُمّة والرعية ، من الاحكام والفرائض والسنن ، بعد اتصافه بالطهارة والعصمة وصدق اللهجة وايفاء الحقوق ؛ و (يجب ان تكون خلافته) بالنصّ من عند الله ، جلياً (كان النصّ) او خفياً . وقد يعبر عن مجموع ذلك بالخلافة . والخلافة على قسمين : قسم من قبل النبى او الرسول ، وهى هذه ؛ وقسم من قبل الله تعالى وحده ، كما كان لآدم والانبياء السبعة المذكورين . فخلافة الحق تعالى ايضاً تحتاج الى هذه الشرائط : من الاتصاف بصفاته والتخلق باخلاقه . والاولى مخصوصة بالتصرّف فى الاحكام المتعلقة بشرع ذلك النبى . والثانية مخصوصة بالتصرف فى الاحكام الالٓهية ، المتعلقة بتكميل العباد وتعمير البلاد وانتظام

الوجود وابراز المفقود ، كما سنشير اليها بأبسط من ذلك ، فى البحث الموعود .

(٦٠٩) **والامام** عبارة عن شخص يكون من قبل نبيه ــ عم ــ ويقوم بكلّ ما قام هو (اى النبى) لأُمّته بما يحتاجون اليه ، كالخليفة ايضاً . والامامة عبارة عن مجموع ذلك ، ومجموع ما سبق فى صفة الخلافة النبوية . والذى قال اهل الظاهر فى تعريفها شاهد على ذلك . وهو قولهم : « لما امكن وقوع الشرّ والفساد وارتكاب المعاصى بين الخلق ، وجب فى الحكمة وجودُ رئيس قاهر ، آمرٍ بالمعروف ، ناهٍ عن المنكر ، مبينٍ لما يخفى على الأُمّة من غوامض الشرع ، منفذٍ لاحكامه ، ليكونوا من الصلاح اقرب ، ومن الفساد ابعد ، ويأمنوا من وقوع الفتن والفساد . وكل من كان كذلك كان وجوده لطفاً . وقد ثبت ان اللطف واجب على الله تعالى ، لقوله تعالى « كتب ربّكم على نفسه الرحمة . » والكتابة ههنا بمعنى الثبوت والوجوب والرحمة بمعنى اللطف والعناية . وهذا اللطف يسمى امامة . فتكون الامامة واجبة ، وكذلك النبوة والرسالة وانزال الكتب وتعيين التكليف . فانّ كل هذا من الالطاف الآلهية فى حق عباده ، و (هو) واجب على نفسه لاقتضاء عدله وتحصيل غرضه الايجادى .

(٦١٠) « ولما كان علّة الحاجة الى الامام عصمة الخلق عن القبائح والذنوب ، وجب ان يكون الامام معصوماً من امثال ذلك ، والا لا يحصل غرض الحكيم من ايجاد الخلق ، لقوله تعالى : « وما خلقتُ الجنّ والانس الا ليعبدون » لانّ الامام اذا لم يكن معصوماً ، ويحصل منه ما ينافى العقل ، فالعقلاء ينفرون عنه حينئذ ، فلا تحصل فائدة من امامته . وكذلك النبى والرسول والخليفة . فوجب أن يكونوا معصومين من الصغر الى الكبر ، من الصغيرة والكبيرة . ومن هذا خاطب ابراهيم ــ عم ــ حين قال : « انّى جاعلك للناس اماماً ، قال : ومن ذريتى ؟ قال : لا ينال عهدى الظالمين . »

وكلّ من ليس بمعصوم ، فهو ظالم على نفسه او على غيره ، فلا يستحقّ الامامة والخلافة الا المعصوم . فافهم واعتقد واحفظ ! فانه ينفعك ديناً ودنيا .

(٦١١) **والقطب** هو الواحد الذى وقع موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان . وهو على قلب [٥٢ الف] اسرافيل ـ عم ـ اعنى كما انّ اسرافيل (هو) سبب الحياة الصورية للعالمين ، (كذلك) هو (اى القطب) سبب الحياة المعنوية لهم ، لانّ الكليات المتعلقة ببقاء العالم ، صورةً ومعنىً ، (هى) اربعة : العلم مطلقاً ، وهو مخصوص بجبرئيل ـ عم ؛ والحياة مطلقاً ، وهو مخصوص باسرافيل ـ عم ؛ والرزق مطلقاً ، وهومخصوص بميكائيل ـ عم ؛ والموت مطلقاً ، وهو مخصوص بعزرائيل . ولكل واحدة من هذه الكليات الاربعة ، صورة ومعنى . فالرزق المعنوى ، العلمُ ؛ و (الرزق) الصورى كلّ ما يؤكل ويشرب . والعلم المعنوى المعارفُ الالٓهية ؛ والعلم الصورى المعارفُ الكسبية . والحياة المعنوية ، العلومُ والمعارف أيضاً ؛ والصورية ، الحياة الحيوانية . والموت المعنوى ، الموت الارادى ، المشار اليه بقوله : « موتوا قبل ان تموتوا . » والصورى : مفارقة الروح الحيوانى عن البدن وتفريق الاجزاء العنصرية بعضها عن بعض . والحاصل ، انّ القطب سبب الحياة الحقيقية لاهل العالم ، وهو موضع نظر الله تعالى لمشاهدة الموجودات الغيبية والشهادية . وقد سبق تعريفه اكثر من ذلك من كلام الشيخ (ابن العربى) ، وسيجىء ايضاً ، ان شاء الله .

(٦١٢) **والقطبية الكبرى** هى مرتبة قطب الاقطاب ، وهى باطن نبوة محمّد ـ صم ـ ولا تكون الا لورثته ، لاختصاصه ـ صم ـ بالاكملية . فلا يكون خاتم الولاية وقطب الاقطاب الا على باطن خاتم النبوة . ـ **والغوث** هو القطب حينما يلتجأ ويؤخذ منه ، ولا يسمّى فى غير ذلك الوقت غوثاً . ـ **والامامان** هما الشخصان اللذان احدهما عن يمين الغوث ـ اى القطب ـ ،

ونظره فى الملكوت ؛ والآخر عن يساره ، ونظره فى الملك ، وهو اعلى من صاحبه ، وهو الذى يخلف القطب . ـ **والاوتاد** هم الرجال الاربعة الذين (هم) على منازل الجهات الاربع من العالم ، اى الشرق والغرب والشمال والجنوب ؛ بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محلّ نظره من العالم . ـ **والبدلاء** هم سبعة رجال ، يسافر احدهم عن موضعه ويترك جسداً على صورته فيه ، بحيث لا يعرف احد انّه فقد . وذلك معنى البدل لا غير . وصرح الشيخ (ابن العربى) فيما سبق انّهم بدلاء من الاقطاب فى كلّ اقليم اقليم ، اعنى اذا مات قطب من اقليم او قام ، قعد واحد (من البدلاء) مكانه . وهذا انسب .

(٦١٣) **والنجباء** هم الاربعون القائمون باصلاح اُمور الناس وحمل اثقالهم ، المتصرفون فى حقوق الخلق لا غير . ـ **والنقباء** هم الذين تحققوا بالاسم (الآلهى) « الباطن » فاشرفوا على بواطن الناس واستخرجوا خفايا الضمائر ، لانكشاف الستائر لهم عن وجوه السرائر ، وهم ثلاث مائة . ـ **ومشرف الضمائر** (هو) من اطلعه الله على ضمائر الناس وتجلى له باسم « الباطن » فيشرف على البواطن ويطلّع على ضمائرها . ـ **والامناء** هم الملامتية ، وهم الذين لم يظهر مما فى بواطنهم اثر ، وتلامذتهم يتقلّبون فى مقامات اهل الفتوة . ـ **وذخائر الله** وهم قوم من اولياء الله تعالى يدفع بهم البلايا عن عباده ، كما يدفع بالذخيرة بلاءُ الفاقة . ـ **وضنائن الله** هم الخصائص من اهل الله الذين يضنّ بهم لنفاستهم عنده ، كما قال ـ صم : « ان لله تعالى ضنائن فى خلقه ، البسهم النور الساطع ، يحييهم فى عافية ويميتهم فى عافية . »

(٦١٤) **والكامل** هو الانسان البالغ الى حدّ التكميل ، الكامل فى علوم الشريعة والطريقة والحقيقة ، المرشد للخلائق ظاهراً وباطناً ، لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادوائها ، ومعرفته بدائها ، وقدرته على شفائها ، والقيام

بهدايتها ان استعدت ووفقت لاهتدائها . ـ **والمكمل** هو الذى يكمّل غيره فى المراتب الثلاثة ، من الشريعة والطريقة والحقيقة ، لانّه وصل الى مقام اوجب عليه الرجوع الى تكميل الغير ، كما قال الجنيد : « النهايات الرجوع الى البدايات . » ـ **والرجوع الى البدايات** له معنيان : الاوّل انّه يرجع الى المبدأ الاصلى والوطن الحقيقى ، ويشاهد المبدأ والمعاد بعين البصيرة ، ويصير كاملاً فى الولاية او النبوة او الرسالة او المجموع ، وفى مشاهدة الحق تعالى فى مظاهره على ما هو عليه فى نفسه ؛ و (المعنى) الثانى (للرجوع الى البدايات) انّه يرجع الى ما كان من اركان الشريعة والطريقة ، ويرشد الخلائق الى (وحدة) المشاهدة الحقيقية فى عين الكثرة الخلقية ، كما سبق تقريره غير مرّة . وعلى جميع التقادير يقوم (المكمّل) بتكميل الغير وارشادهم ، فى صورته التى كان عليها فى بداية الحال من احوال البشرية والطبيعة ، مع كمال نفسه وتكميله لغيره ، كما اشار اليه الحق بقوله : « ولو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون . » وليس فوق هذا المقام مقام . واليه الاشارة بقولهم : « ليس وراء عبّادان قرية . » والله اعلم واحكم .

(٦١٥) هذا آخر تعيين اسماء اولياء الله تعالى وانبيائه وعباده الصالحين بقدر هذا المكان . وامّا ترتيب طبقاتهم ، فاكثر المشايخ وان ذكروا ذلك ، لكن نحن ما نذكر منها ههنا الا ما ذكره الشيخ (ابن العربى) فى « فتوحاته » لانّ اكثر كلامنا معه و (موجّه) اليه لا الى غيره ، لانّه اعظم واعلم واليق بالخطاب . فقوله فى اول المجلد ، وهو ما قال :

(٦١٦) « اعلم ان الاوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم اربعة لا خامس لهم . وهم اخصّ من الابدال ، والامامان اخصّ منهم ، والقطب هو اخصّ الجماعة . والابدال ، فى هذا الطريق ، لفظ مشترك : يطلقون الابدال على من تبدلت صفاته المذمومة بالمحمودة ؛ ويطلقونه على عدد خاصّ ، وهم اربعون

(٤٠) عند بعضهم ، لصفة يجتمعون فيها . ومنهم من قال : عددهم سبعة (٧) ، والذين قالوا سبعة ، منّا من جعل السبعة الابدال خارجين عن الاوتاد ، متميزين منهم ؛ ومنّا من قال [٥٢ ب] : انّ الاوتاد الاربعة من الابدال . فالابدال سبعة ، ومن هذه السبعة اربعة هم الاوتاد ، واثنان هما الامامان ، وواحد هو القطب . وهذه الجملة هم الابدال (السبعة) .

(٦١٧) « وقالوا : سموا ابدالاً لكونهم اذا مات واحد منهم كان الآخر بدله ، ويؤخذ من الاربعين واحد ، وتكمل الاربعون بواحد من الثلاث مائة ، وتكمل الثلاث مائة (٣٠٠) بواحد من صالحى المؤمنين . وقيل : سموا ابدالاً لانّهم اُعطوا من القوة ان يتركوا بدنهم حيث يريدون لامر يقوم فى نفوسهم على علم منهم ، فان لم يكن ذلك الامر على علم منهم ، فليس (التارك بدنه) من اصحاب هذا المقام ؛ فقد يكون من صلحاء الامّة وقد يكون من الافراد . والافراد هم الرجال الخارجون عن نظر القطب .

(٦١٨) « وهؤلاء الاوتاد الاربعة لهم ، مثل ما للابدال الذين ذكرناهم فى الباب قبل هذا ، روحانية آلهية وروحانية اِلـيـّة . فمنهم من هو على قلب آدم ، والآخر على قلب ابراهيم ، والآخر على قلب عيسى ، والآخر على قلب محمـّد ـ صلوات الله عليه وعليهم اجمعين . فمنهم من تمده روحانية اسرافيل ، وآخر (تمده) روحانية ميكائيل ، وآخر (تمدّه) روحانية جبرئيل ، وآخر (تمدّه) روحانية عزرائيل . ولكل وتدٍ ركن من اركان البيت : فالذى على قلب آدم ـ عم ـ له الركن الشامى ؛ والذى على قلب ابراهيم ـ عم ـ له الركن العراقى ؛ والذى على قلب عيسى ـ عم ـ له الركن اليمانى ؛ والذى على قلب محمـّد ـ صم ـ له ركن الحجر الاسود ، وهو لنا ـ بحمد الله تعالى !

(٦١٩) « وكان بعض الاركان فى زماننا لربيع بن محمود الماردينى الحطـّاب ، فلما مات خلفه شخص آخر . وكان الشيخ أبو على الهوّارى قد

أطلعه الله عليهم فى كشفه قبل ان يعرفهم ، وتحقق صورهم ؛ فما مات حتى ابصر منهم ثلاثة فى عالم الحسّ : ابصر ربيعاً الماردينى ، وابصر الآخر ، ـ وهو رجل فارسى ـ وابصرنا ولازمنا الى أن مات سنة تسع وتسعين وخمس مائة (٥٩٩) ؛ اخبرنى بذلك وقال لى : ما ابصرت الرابع ، وهو رجل حبشى . »

(٦٢٠) وبالجملة ، هذا فصل طويل ، كله على هذا النمط ، وما لنا ضرورة اليه غير هذا (الذى ذكرناه) . وقال في موضع آخر في تعريف « الركبان » وتقسيمهم ، وهو قوله : « وهؤلاء الاصحاب الركاب هم الافراد فى هذه الطريقة . فانّهم على طبقات : فمنهم الاقطاب ، ومنهم الاوتاد ، ومنهم الابدال ، ومنهم النقباء ، ومنهم النجباء ، ومنهم الافراد . وما منهم (من) طائفة الا وقد رأيت منهم وعاشرتهم ببلاد المغرب وببلاد الحجاز والشرق . فهذا الباب مختص بالافراد ، وهى طائفة خارجة عن حكم القطب وحدها ، وليس للقطب فيهم تصرف » الى آخره . وله امثال (من) ذلك كثيرة اكتفينا بهذا . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

(٦٢١) وكأنّى بشخص يقول لى : اما تذكر مشايخ آخرين فى هذا الباب ، لتكون الحجّة فى المطلوب اعظم ، والاطمئنان للقلوب اقوى ؟ وحيث ليس عندنا من المشايخ بعده (اى بعد ابن العربى) اعظم من الشيخ الكامل المحقق سعد الدين الحموئى الذى كان معاصره ، وحصلت الملاقاة صورةً بينه وبينه ، (فها نحن) نذكر بعض اقواله فى ذلك ، ونختم عليها (هذا البحث) . وهو قوله :

(٦٢٢) « اعلم انّ اولياء الله ، القائم بهم العالم صورةً ومعنىً ، منحصرون فى ثلاث مائة وستّين نفراً (٣٦٠) . وهم على سبع طبقات . الطبقة الأولى منهم ثلاث مائة (٣٠٠) نفر . والثانية اربعون (٤٠) نفراً . والثالثة سبعة (٧) نفر . والرابعة خمسة (٥) نفر . والخامسة

اربعة (۴) نفر . والسادسة ثلاثة نفر (۳) . والسابعة نفر واحد وهو القطب . والمراد من هذا انه اذا ارتفع القطب عن مكانه ــ بمعنى اندرج الى رحمة الله تعالى ــ قعد رجل من الثلاثة (۳) مكانه ، ورجل من الاربعة (۴) مكان الثلاثة ، ورجل من الخمسة (۵) مكان الاربعة ، ورجل من الستة (۶) مكان الخمسة ، ورجل من السبعة (۷) مكان الستّة ، ورجل من الاربعين (۴۰) مكان السبعة ، ورجل من الثلاث مائة (۳۰۰) مكان الاربعين (۴۰) ، ورجل من صلحاء الناس مكان الثلاث مائة (۳۰۰) حتى ينتظم العالم المعنوىّ والصورىّ بهم ، ولا يختل نظامه ما دام العالم باقياً .

(۶۲۳) « والثلاث مائة (۳۰۰) عبارة عن رجال الله الغائبين عن نظر الناس . والاربعون (۴۰) عبارة عن رجال الله القائمين بمصالح العباد . والسبع (۷) عبارة عن الابدال . والخمسة ، عن الخمسة الاشباح الذين بهم قام الوجود . والاربعة ، عن الاوتاد الاربعة الذين هم على الجهات الاربع من القدام والخلف واليمين والشمال . والثلاثة ، عن الغوث والامامين . والواحد : عن القطب الاعظم الذى اليه مرجع الكل لانّه قطب الاقطاب ومنشأ العالم صورةً ومعنىً .

(۶۲۴) « هذا اذا اراد الله تعالى نظام العالم وبقاءه . امّا اذا اراد خراب العالم واخلال نظامه كما قال : « كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام » وقال : « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » فيأمر باهلاك اهل العالم وافنائهم ، حتى يهلكهم ويفنيهم ولا يبقى منهم على وجه الارض الا الثلاث مائة (۳۰۰) المذكورين . ثمّ يهلك الثلاث مائة (۳۰۰) حتى لا يبقى الا الاربعين (۴۰) . وكذلك يهلكهم القهقرى الى ان يصل الى القطب فيهلكه وتقوم الساعة بموته ، ويشرع فى عمارة الآخرة والنشأة الاُخراوية ، بما هو مقرر فى علمه ومحقّق

فى حكمته . »

(٦٢٥) « والى ذلك اليوم اشار تعالى بقوله : « قل : انّ الاوّلين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم » وهو اليوم الذى يحصل فيه التفريق والتمييز بين اهل السعادة والشقاوة ، وكل واحد منهم متوجه الى منزله من الجنة والجحيم لقوله تعالى : « فريق فى الجنة وفريق فى السعير » . وبصحّة هذا نطقت السنة جميع الشرائع ، لا سيّما الشرع المحمّدى والدين المصطفوى ، وشهد به الكتاب والسنّة والعقل والنقل . والى هذا المعنى ، وخراب العالم وانتقال الامر الى الآخرة وبقائه عليه ابداً دائماً ، اشار الشيخ (ابن العربى) [٥٣ الف] فى اوّل الفص (اى الفص الاوّل وهو فصّ آدم) وقال : « فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الانسان الكامل . الا تراه اذا زال وفكّ من خزانة الدنيا ، لم يبق فيها من اختزنه الحق فيها ، وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الامر الى الآخرة ، فكان ختماً ابدياً . فظهر جميع ما فى الصورة الآلهية من الاسماء فى هذه النشأة الانسانية . فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجّة لله تعالى على الملائكة . »

(٦٢٦) وهذا القول منه (اى من الشيخ الحاتمى) شاهدٌ عدلٌ على جميع ما قلناه : من شرف الانسان ، وبقاء عالم الصورة والمعنى به ، وانتظام العالمين بوجوده . والمراد بالانسان الكامل مطلقاً النبىّ ، ثمّ الرسول ، ثمّ الولىّ ، ثمّ الوصىّ ، ثمّ العارف الكامل المكمّل . و (المراد) الآن (بالانسان الكامل) خاتم الاولياء المحمّدى ، وهو المهدى صاحب الزمان ـ عم ـ بما ثبت عند اهل الله عقلا ونقلا وكشفاً ، و (بما) نثبت نحن ايضاً كذلك . واليه اشار النبى ـ صم ـ فى قوله : « لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطوّل الله تعالى ذلك اليوم ليخرج رجل من ولدى ، اسمه اسمى ، وكنيته كنيتى . يملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً . »

وتحقيق هذه الابحاث سيجيء فى اثناء هذه الابحاث .

(٦٢٧) والغرض كلّ الغرض انّ هؤلاء الطوائف السبعة ، من هذه الطبقات السبعة ، مع الاقطاب السبعة التى واحد منها على قلب آدم والآخر على قلب نوح والآخر على قلب ابراهيم ، وكذلك داود الى محمّد ـ صم ـ (جميع هؤلاء) لا يمنعهم البرّ والبحر والجبال والقفار . وكل ما كان فى المشرق يشاهدونه فى المغرب ، وكذلك بالعكس . والخلف والقدام والفوق والتحت ، بالنسبة اليهم ، على السواء . وبيدهم الامر والنهى والموت والحياة والشقاوة والسعادة ـ باذن الله تعالى واشارته ـ بطريق النيابة والخلافة والتصرّف الحاصل لهم منه . وليس لهم ، طرفة عين ، غيبة عن حضرة عزّه وجلاله . والقطب السابع ، الذى هو قطب الاقطاب ، اعظمُ من الكل واكمل وكذلك (حكم) كلّ من يكون اقرب اليه ، من الغوث والامام (اى الامامان) .

(٦٢٨) ويمكن تطبيق هذا الترتيب بترتيب العالم صورةً ومعنىً . وهو انّ المظهر الاوّل ، الذى هو القطب الاعظم ، يكون مطابقاً للجوهر الاوّل الذى هو العقل الاوّل . والامامان بازاء الروح الحقيقى والنفس الكلىّ . والثلاثة بازاء الطبيعة والهيولى والجسم . والخمسة بازاء الخمسة من العوالم الكلّيّة ، التى هى الجبروت والملكوت والملك والخيال المطلق والانسان الكامل . والسبعة من البدلاء بازاء السبعة من الكواكب ، والسبعات المذكورة . والاربعون بازاء الاربعين (صباحاً) التى بها خلقت طينة آدم ، لقوله ـ صم : « خمرت طينة آدم بيدى (الله تعالى) اربعين صباحاً . » والثلاث مائة (٣٠٠) من رجال الله ، بازاء الثلاث مائة من الايام فى السنة ، والدرجة والدقائق الحاصلة فى فلك البروج . وغير ذلك من التطابق ان اردنا تطبيقه . وسيجيء ـ ان شاء الله ـ هذا التطبيق باحسن واكثر من هذا . وبالله التوفيق.

(٦٢٩) والمراد من ذكر هذين الترتيبين فى تحقيق رجال الله ، من

لسان هذين الشيخين المعظمين ، انّ كلامهما احسن والطف ، وفى التوضيح اعلى وابلغ . واذا عرفت هذا ، وتحققت ان هؤلاء كلهم من اولياء الله الموصوفين بـ « اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى » ، فاعلم انّ هؤلاء الطوائف بأسرهم يرجعون الى السبعة من الانبياء المذكورين ، والى الاثنى عشر من الاولياء المعدودين المعصومين ، الذين هم سبب بقاء العالم المعنوى وانتظامه ، كما هو معلوم لاهل الله تعالى وخاصّته ، بحيث يكون المجموع عبارة عن مجموع العالم ، ويكون مدار العالم الصورى والمعنوى عليهم ، لقوله تعالى فيهم : « عليها تسعة عشر . » وهؤلاء وان سبق تعريفهم اجمالاً ، لكن لا بدّ من التفصيل توضيحاً . فوجب الشروع اولاً فى تعيينهم وتعدادهم ، ثمّ فى تطبيق العالمين على الترتيب المعلوم . فنقول :

(٦٣٠) اعلم ان العالم الصورى ، كما تقرّر انّ نظامه وبقاءه بالسبعة السيارة من الكواكب وبالاثنى عشر من البروج المذكورة ، كذلك تقرّر ان يكون بقاء العالم المعنوى ونظامه بهؤلاء المذكورين من الانبياء السبعة والاولياء الاثنى عشر ، ليقع التطبيق مطابقاً والتقابل موافقاً . وكما انّ رجوع جميع العالم الصورىّ فى الجميع (هو) الى هؤلاء الطوائف المذكورين ، (كذلك) يجب ان يكون رجوع جميع العالم المعنوىّ فى الجميع الى هؤلاء الطوائف المذكورين . والحال انّه (اى الامر) كذلك . ولذلك كان لكل نبىّ من الانبياء السبعة اثنا عشر وصياً ، لا ازيد ولا انقص . وهم الخلفاء الباقون بعدهم لابقاء اديانهم وشرائعهم الى ظهور نبىّ آخر منهم ، لظهور شريعة اُخرى ـ كما اشرنا اليه فى اوّل هذا التمهيد اجمالاً .

(٦٣١) وقد ذكر الشيخ (ابن العربى) فى « فتوحاته » اسماء هؤلاء السبعة والاثنى عشر واوصافهم ، من الانبياء والاولياء ـ عم . وقال : « انّ السبعة من الانبياء فيضُهم وامدادهم من السبعة من الملائكة الذين خلقهم الله تعالى فى السماء الثامنة لاجلهم ، حتى يأخذوا العلوم والمعارف منهم

ويوصلوها الى عباده ، كما تأخذ العوالم والاقاليم السبعة من الكواكب السبعة الفيض والآثار ويوصلوها الى اهلها . وكذلك الاثنا عشر من الاولياء ، فانّ فيضهم وامدادهم من اثنى عشر ملكاً ، خلقهم الله تعالى فى السماء التاسعة لاجلهم ، حتى يأخذوا العلوم والمعارف ويوصلوها الى عباده ، كما تأخذ العوالم والاقاليم الفيض والآثار من البروج الاثنى عشر ويوصلوها الى عباده . »

(٦٣٢) وقبل ذكر تلك الاقوال بعبارته (اى ابن عربى) ، نريد ان نشرع بعبارتنا فى تطبيق السبعة المذكورة [٥٣ ب] بالسبعات المطابقة لها ، ثم فى تطبيق الاثنى عشر المعنوية كذلك . وهو هذا : اعلم انّه قد سبق انّ كثرة الوجود الواحد المعبّر عنه بالحق تعالى – جلّ ذكره – (انما هى) بحسب الاعتبارات والاضافات والوجوه والنسب . (وذلك) بالنسبة الى الكمالات الذاتية له (اى للحق) الغير المتناهية ، التى تظهر على المظاهر الممكنة الغير المتناهية ، بموجب تلك الاعتبارات ، ظهوراً غير قابل للانقطاع والانتهاء ، ابد الآباد . وتحقيقه انّ هذا الوجود الحقيقى ، او الذات الالٓهية المقدسة ، له كمالات ذاتية غير متناهية ؛ وبكل كمال له صفة ؛ وبكل صفة له اسم ؛ وبكل اسم له فعل ؛ وبكل فعل له مظهر ؛ وبكل مظهر له سرّ ؛ وبكل سرٍّ له علم ؛ وبكل علمٍ له حكمة ؛ وبكل حكمة له حكم لا يعلمه الا هو . ومن هذا قال تعالى : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اُولو الالباب . » واُولو الالباب ، بعد الانبياء والرسل والاولياء والائمّة ، ليسوا الا الخواص من عباده ، والعافين من عُبّاده ، كما قال تعالى : « ان فى ذلك لآيات لاُولى الالباب . » وقال : « انّ فى ذلك لآيات لاُولى النهى . » وقال : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم ، يقولون : آمنا كل من عند ربّنا . وما يذكر الا اُولو الالباب . »

(٦٣٣) فالصفات والاسماء المترتبة على الكمالات وان كانت غير

متناهية ، لكن لها اُصول واركان : فالاصول من الصفات سبعة : الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر ، التى هى موجبة للاسماء السبعة : من الحىّ والعالم والقادر والمريد والمتكلّم والسميع والبصير . فمظاهرها (اى مظاهر الاسماء او الصفات الاُصول) لا بدّ ان تكون كذلك . فمن هذا صار كبار المظاهر المعنوية سبعة : من آدم ونوح وابراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمّد ـ صم . وكبار المظاهر الصورية سبعة : من الشمس والمشترى والمريخ وزُحل والزهرة وعطارد والقمر ، بعدد الملائكة السبعة المذكورين ، الذين صار الانبياء مظاهر لهم فى العلوم والمعارف ؛ وكذلك الاقاليم السبعة الواقعة على ترتيب الكواكب السبعة ؛ و (كذلك) الارضون السبعة والطوائف السبعة و (طبقات) الجحيم السبعة والايام السبعة ، وغير ذلك من السبعات . وذلك ليكون عالم الصورة مطابقاً لعالم المعنى ، وعالم المعنى (مطابقاً) لعالم الصورة ، و (يكون) كلاهما (مطابقين) للعوالم الآلهية والحضرات الربّانية .

(٦٣٤) وان تحققت ، عرفت ان الافلاك السبعة ايضاً دون كواكبها (هى) مظهر الاسماء الآلهية . فان فلك زُحل مظهر الاسم (الآلهى) الرازق . وفلك المشترى مظهر الاسم العليم . وفلك المرّيخ مظهر الاسم القهار . وفلك الشمس مظهر الاسم النور . وفلك الزهرة مظهر الاسم المصوّر . وفلك عطارد مظهر الاسم البارى . وفلك القمر مظهر الاسم الخالق . وكذلك الانبياء السبعة . فانّ آدم وقع مظهر الاسم الحىّ ، لانّه اوّل شخص ظهر فى الوجود الشهادى من هذا النوع الانسانى ، وحىّ بحياة الخالق ، وحىّ به جميع العالم لقوله تعالى : « ونفخت فيه من روحى » ولقوله ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » . ونوح وقع مظهر الاسم (الآلهى) المريد . وابراهيم (وقع) مظهر الاسم القادر . وداود (وقع) مظهرالاسم السميع . وموسى (وقع) مظهر الاسم (الآلهى) المتكلّم . وعيسى (وقع)

مظهر الاسم (الآلهى) البصير . ومحمّد ـ صم ـ (وقع) مظهر الاسم العليم . وكذلك وقع كلّ اقليم من الاقاليم السبعة مظهر كوكب من الكواكب السبعة ؛ وخُصّ (كل اقليمٍ اقليمٍ) بقطب من الاقطاب السبعة و (نبىّ من) الانبياء السبعة ؛ ووقع مزاج كلّ طائفة من طوائف ذلك الاقليم مناسباً لمزاج ذلك الكواكب ؛ وكذلك مزاج القطب المخصوص به ؛ وكذلك كل موجودٍ موحودٍ من العالمين الصورىّ والمعنوىّ . وقطّ ما حصل لاحد من العارفين مثل هذا التطبيق ، ولا يمكن ان يحصل ابداً .

(٦٣٥) والغرض انّ العالم الصورى كما تنتظم احواله وتترتب على الكواكب السبعة فى سيرها ودورانها فى البروج الاثنى عشر ، كذلك العالم المعنوىّ . فانّ احواله تنتظم وتترتّب على الانبياء السبعة فى ظهورهم بصورة الاولياء الاثنى عشر ، المعبّر عنهم بالاقطاب والائمّة والاوصياء وغير ذلك . والكل عند التحقيق واحد ، راجع الى حقيقة واحدة ، ليس التغاير فيها الا بالاعتبار والاسماء ، اعنى (انّ) الاوصاف السبعة منطبقة على الاسماء السبعة ، والاسماء (الآلهية) السبعة (منطبقة) على الكواكب السبعة والانبياء السبعة والاقطاب السبعة والافلاك السبعة ، كما سنشير اليها بابسط من ذلك ، ان شاء الله تعالى .

(٦٣٦) هذا بعبارتنا . واما بعبارة الشيخ (ابن العربى) نفسه ، بالنسبة الى السبعة المذكورة ، فالذى قال فى المجلد الاوّل تحت بحث « الانفاس » بعد بحث طويل : « اعلم ان ثَمّ رجالا سبعة يقال لهم الابدال ، يحفظ الله بهم الاقاليم السبعة . لكل بدلٍ اقليم . واليهم تنظر روحانيات السماوات السبع . ولكل شخص منهم قوّة من روحانيات الانبياء الكائنين فى هذه السماوات ، وهم ابراهيم الخليل ، يليه موسى ، يليه هرون ، يتلوه ادريس ، يتلوه يوسف ، يتلوه عيسى ، يتلوه آدم ـ سلام الله عليهم اجمعين . وامّا يحيى فله تردد بين عيسى وهرون . فينزل على قلب هؤلاء الابدال السبعة من حقائق

هؤلاء الانبياء ـ عم ـ وتنظر اليهم هذه الكواكب السبعة بما اودع الله فى سباحتها فى افلاكها ، وبما اودع الله تعالى فى حركات هذه السماوات السبعة من الاسرار والعلوم والآثار العلوية والسفلية . قال تعالى : « واوحى فى كل سماء امرها . » فلهم في قلوبهم ، فى كل ساعة وفى كل يوم ، بحسب ما يعطيه صاحب تلك الساعة وسلطان ذلك اليوم (من) فيضان وتجلّيات . »

(٦٣٧) واذا عرفت عبارتنا وعبارته فى السبعة ، فيجب عليك ان تعرف ايضاً عبارتنا فى الاثنى عشر المذكورين من الاولياء والائمّة [٥٤ الف] وعبارته كذلك . امّا عبارتنا فنقول : كما انّ السبعة من الاقطاب (هم) على روحانية الكواكب السبعة ، والكواكب السبعة (هم) على روحانية الملائكة المهيمة السبعة ، والملائكة السبعة (هم) مظاهر الصفات السبعة الآلهية والاسماء السبعة الربانية ، كذلك الاولياء الاثنا عشر . فانهم ايضاً على روحانية الملائكة الاثنى عشر التى فى الاطلس ، الآتى ذكرهم من كلام الشيخ (ابن العربى) . وكذلك البروج الاثنا عشر ايضاً ، فانّها على روحانياتهم . وانحصرت (اعداد) الاولياء الكبار فيهم كما سبق ذكرهم .

(٦٣٨) وهذا العدد (اى الاثنا عشر) قد وقع فى الوجود كثيراً ، والكل من اقتضاء العدد الاوّل : كالملائكة الاثنى عشر ، والبروج (الاثنى عشر) ، والنقباء (الاثنى عشر) من بنى اسرائيل ، والعيون (الاثنى عشرة) الظاهرة بينهم بحكم المعجزة ، والاولياء والائمّة وكلّيّات العدد . وقد سبق انّ لكل نبى من الانبياء السبعة كان اثنا عشر وصياً ، لا ازيد ولا انقص ، وكذلك لنبينا ـ صم . وذلك لانّ الامر منحصر فيهم وفى هذا العدد ، (وذلك) من اقتضاء حكمة الوجود والامر الواقع ، الصادر بحكم العلم الازلى والحكم الكلّى الآلهى ، بمقتضى القسط والعدل . واسماء بعضهم وان عُرفت ، لكن لا بدّ من ذكر الكل وتشكيل الدائرة فيهم ، ليتحقق الامر على ما ينبغى . وهو (ما يلى) هذا .

(٦٣٩) اما اوصياء آدم ـ عم ـ فكانوا اثنى عشر : شيث ، هابيل ، قينان ، ميسم ، شيسم ، قادس ، قيذوق ، اليميخ ، اينوخ ، ادريس ، دينوخ ناحُور .

(٦٤٠) واما اوصياء نوح ـ عم ـ فكانوا مثل ذلك ، وهم : سام ، يافث ، ارفخشد ، فرشخ ، فانو ، شالخ ، هود ، صالح ، ديميخ ، معدّل ، دربخا ، هيجان .

(٦٤١) واما اوصياء ابراهيم ـ عم ـ فكانوا مثل ذلك ، وهم : اسماعيل ، اسحق ، يعقوب ، يوسف ، ايلون ، ايتم ، ايّوب ، زينون ، دانيال الاكبر ، ايتوخ ، اناخا ، ميدع .

(٦٤٢) واما اوصياء داود ـ عم ـ فكانوا مثل ذلك . وقد ضاعت اسماؤهم ، فلتطلب من مظانها التى هى الزبور . وهذه الاسماء كلّها منقولة من التوراة والانجيل والزبور والفرقان والكتاب والسنة . والعهدة على الراوى .

(٦٤٣) واما اوصياء موسى ـ عم ـ فكانوا مثل ذلك ، وهم : يوشع ، عروف ، فيدوف ، عزير ، اريسا ، داود ، سليمان ، آصف ، اتراخ ، منيفاً ، آرون ، واعث .

(٦٤٤) واما اوصياء عيسى ـ عم ـ فكانوا مثل ذلك ، وهم : شمعون ، عروف ، قيذوق ، عبر ، زكريا ، يحيى ، اهدى ، مشخا ، طالوت ، قسّ ، اوستين ، بحيرا الراهب .

(٦٤٥) واما اوصياء محمّد ـ صم ـ فكانوا مثل ذلك ، وهم : علىّ المرتضى ، الحسن المجتبى ، الحسين الشهيد بكربلا ، السجّاد ، الباقر ، الصادق ، الكاظم ، الرضا ، التقى ، النقى ، الحسن العسكرى ، المهدى المنتظر صاحب الزمان ـ عم . واسماء هؤلاء (الاولياء الاوصياء) وردت ايضاً فى التوراة بلسانهم ، وهم : ايليا ، قدار ، ايريل ، مسفور ، مشهور ، مسموط ،

ذومرا ، هزاد ، تيمور ، نسطور ، نوقش ، قريمونيا .

(٦۴٦) وهؤلاء هم الاوصياء الذين بهم ختم الاوصياء باجمعهم ، كما (ان) بجدّهم ختم الانبياء باجمعهم ، لقول جدّهم : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » ولقول ابيهم : « كنت ولياً وآدم بين الماء والطين . » وكما كان كل زمان مخصوصاً باوصياء نبيّ ذلك الزمان من الانبياء السبعة ، فهذا الزمان خصّ بهم الى يوم القيامة ، كما قال تعالى فى حق بنى اسرائيل : « ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً وقطعناهم اثنى عشرة اسباطاً اُمما » الآية . وسرّ ذلك هو انّ اصحاب الشرائع ، من لدن آدم الى محمّد ـ صم ـ الذين هم سبعة ، كان لكل واحد منهم من الاوصياء المتواصلين ، فى الازمنة المتباعدة والمتقاربة ، اثنا عشر وصياً يحفظون كلمته ، ويقيمون حجّته ، ويظهرون شريعته ما دامت دعوته قائمة ، لفقدان دعوة اُخرى بظهور نبى آخر . والوصيّ هو الحجّة ، بعد ذلك النبى ، على الأُمّة . وهو الامام الناطق بتأويل الكتاب الصامت واحكامه ، يحفظ الشرع باقامة الحدود وتسديد الثغور ، واخذ المظلوم من الظالم ، المعبّر عنه باُولى الامر ، لقوله ـ جلّ ذكره : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم . »

(٦۴٧) وذلك ، لانّه لا بدّ لكل نبى مرسل بكتاب من عند الله ـ عز وجل ـ ان يربّى وصياً ، يودع فيه اسرار نبوته وولايته واسرار الكتاب المنزل عليه ، ليكون ذلك الوصيّ حجّة على قومه من بعده ، لئلا تتصرف الامّة فى كتابه وشرحه بآرائهم واهوائهم ، فتختلف الاحكام الشرعية بذلك ، وتختلط الأمور بعضها ببعض ، ويقع الفساد فى الدين والاسلام ، كما هو الآن : « ويهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة » لانه ـ صم ـ كما ذكرناه فى تمهيده قبل هذا ، قد اوصى بالكتاب والذرية ، فاُمّته بعده قد احرقوا كتابه وقتلوا اولاده ، والى الآن هم على هذا .

(٦٤٨) وان قلت : ما العلّة فى الحصر بالسبعة تارة ، والاثنى عشر (تارة) اخرى ؟ قلنا : العلّة الاولى ـ كما قلناه ـ العلم الازلى والحكم الكلى بحكم المشيئة. وعلّة اُخرى : حكم الوجود واقتضاء ظهوره بهذه الصورة التى هى الصورة الآلهية الكلية ، الواقعة فى غاية التمام والكمال ، كما سبق ذكره ايضا . و (العلّة) الثالثة : لانّ هذا العدد يحصل منه المقصود دون غيره ، كما قال الحكيم فى الافلاك : « فانّها اقلّ من التسعة لا يجوز ، وان كان اكثر جاز . » وهذا الاعتراض يمكن فى كل عدد من اعداد العالم ، لا فى هذا العدد (فقط) . وهذا الاعتراض (فى الحقيقة) ليس باعتراض موجَّه . ومع ذلك كله ، بالنسبة الى انبياء آخرين واوصيائهم ، لنا نقل صحيح (فى ذلك) وقد حكم العقل بصحّته . وامّا بالنسبة الى نبينا ـ صم ـ واوصيائه ، فهناك ايضاً نقل كثير والعقل حاكم بصحّته .

(٦٤٩) ومن النقل ما ورد عن سلمان الفارسى انّه قال : « كنت بين يدى رسول الله ـ صم ـ وهو مريض . فدخلت فاطمة عليه ـ عليهما السلام ـ فبكت وقالت : يا رسول الله ! اخشى الضيعة بعدك . [٥٤ ب] قال : يا فاطمة ! اما علمت ان الله تعالى حتم الفناء على جميع خلقه ، وانّ الله تعالى اطّلع الارض واختار منها اباك ، واطّلع ثانياً واختار منها زوجك ، وامرنى ان اتّخذه ولياً ووزيراً . وان اجعله خليفة فى اُمّتى من بعدى ؟ فابوك خير الانبياء ، وبعلك خير الاوصياء ، وانت اول من يلحق بى من اهل بيتى . ثم اطّلع ثالثاً فاختارك واولادك الحسن والحسين : فانت سيّدة النساء ، والحسن والحسين سيّدا شباب اهل الجنّة ، وابنا بعلك اوصيائى الى يوم القيامة . وهم : الحسن والحسين وعلىّ ومحمّد وجعفر وموسى وعلىّ ومحمّد وعلىّ والحسن والمهدى . » وروى ايضاً انّه قال للحسين ـ عم : « ابنى هذا امام اخو امام ، ابو ائمّة تسع تاسعهم قائمهم ، حجّة ، ابن حجّة ، اخو حجّة ، ابو حجج تسع . » وقد سبق هذا مرة .

وكم (من) مثل ذلك فى الاخبار الواردة عنه باسناد صحيح وروايات صحيحة . وسيجىء الكلام فى العدد والحكمة التى فيه باكثر من ذلك من قول القوم فى اثناء هذه الابحاث ، ان شاء الله تعالى .

(٦٥٠) وبالجملة ، الاولياء لكلّ نبىّ كانوا اثنى عشر ، و (كانوا) لنبينا كذلك . والآن يختصّ هذا الزمان بهم وبخاتمهم الذى هو المهدى ـ عم . وستعرف حقيقة هذه الابحاث باكثر من ذلك (فيما بعد) . هذا بعبارتنا أيضاً بالنسبة الى الاثنى عشر بعد السبعة المعلومة . وامّا بعبارة الشيخ (ابن العربى) بالنسبة اليهم ـ اى الاثنى عشر ـ فذلك الذى ذكره فى « الفتوحات المكيّة » فى المجلد الاوّل ، وهو قوله :

(٦٥١) « اعلم انّ الله تعالى لمّا تسمى بالملك ، رتّب العالم ترتيب المملكة . فجعل له خواصّاً من عباده ، وهم الملائكة المهيّمة ، جلساء الحق تعالى بالذكر « لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون » « يسبحون الليل والنهار لا يفترون . » ثم اتخذ سبحانه حاجباً من الكروبيين (اى الملائكة المهيّمة) واحداً ، اعطاه علمه فى خلقه . وهو علم مفصّل فى اجمال . فعلمهُ سبحانه كان فيه يتجلّى له . وسمى ذلك الملك « نوناً » . فلا يزال معتكفاً فى حضرة علمه ـ عزّ وجلّ . وهو (اى هذا الملك) رأس الديوان الآلهى . والحق من كونه « عليماً » لا يحتجب عنه . ثم عيّن سبحانه من ملائكته ملكاً آخر ، دونه (اى دون « النون ») فى المرتبة ، سماه « القلم » وجعل منزلته دون منزلة « النون » واتخذه كاتباً . فيعلّمه الله سبحانه من علمه ما شاءه فى خلقه بوساطة « النون » ولكن من العلم الاجمالى ، ومما يحوى عليه العلمُ الاجمالى علمَ التفصيل ، وهو من بعض علوم الاجمال ، لانّ العلوم لها مراتب ، من جملتها علم التفصيل . فما عند « القلم الآلهى » من مراتب العلوم المجملة الا علم التفصيل مطلقاً وبعض العلوم المفصلة لاغير .

(٦٥٢) واتخذ (الله الملك) هذا الملك كاتب ديوانه ، وتجلّى له

من اسمه « القادر » . فامدّه من هذا التجلى الآلهى ، وجعل نظره الى جهة عالم التدوين والتسطير . فخلق له « لوحاً » وامره ان يكتب فيه جميع ما شاء ـ سبحانه ـ ان يجريه فى خلقه الى يوم القيامة ، وانزله منه منزلة التلميذ من الاستاذ . فتوجّهت عليه هنا الارادةُ الآلهية ، فخصّصت له هذا القدر من العلوم المفصلة . وله (اى للقلم) تجلّيان من الحق بلا واسطة. وليس للنون سوى تجلٍّ واحدٍ ، فى مقام اشرف . فانّه لا يدلّ تعدد التجلّيات ولا كثرتها على الاشرفية . وانما الاشرف من له المقام الاعمّ . فامر الله النون ان يمدّ القلم بثلاث مائة وستين علماً من علوم الاجمال ، تحت كلّ علم تفاصيل ، ولكن معيّنة منحصرة ، لم يعطه (الله) غيرها . يتضمن كلّ علم اجمالى من تلك العلوم ثلاث مائة وستّين علماً من علوم التفاصيل . فاذا ضربت ثلاث مائة وستّين فى مثلها ، فما خرج لك فهو مقدار علم الله تعالى فى خلقه الى يوم القيامة خاصّة . ليس عند اللوح من العلم الذى كتبه فيه هذا القلم اكثر من هذا ، لا يزيد ولا ينقص . ولهذه الحقيقة الآلهية جعل الله الفلك الاقصى ثلاث مائة وستّين درجة . وكلّ درجة مجملة لما تحوى عليه من تفصيل الدقائق والثوانى والثوالث ، الى ما شاء الله ـ سبحانه ـ ان يظهره فى خلقه الى يوم القيامة . وسمى هذا القلم « الكاتب » .

(٦٥٣) « ثمّ انّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ امر ان يولى على عالم الخلق اثنى عشر والياً ، يكون مقرّهم فى الفلك الاقصى منّا فى البروج . فقسم الفلك الاقصى اثنى عشر قسماً ، جعل كلّ قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة ، مثل ابراج سور المدينة ، فأنزلهم الله اليها . فنزلوا فيها ، كل والٍ على تخت فى برجه . ورفع الله الحجاب الذى بينهم وبين اللوح المحفوظ . فرأوا فيه مسطرة اسماؤهم ومراتبهم ، وما شاء الحق ان يجريه على ايديهم فى عالم الخلق الى يوم القيامة . فارتقم ذلك كلّه فى نفوسهم ،

وعلموه علماً محفوظاً ، لا يتبدل ولا يتغير .

(٦٥٤) « ثمّ جعل الله تعالى لكلّ واحد من هؤلاء الولاة حاجبين ينفذان اوامرهم الى نوابهم . وجعل بين كل حاجبين سفيراً يمشى بينهما بما يلقى اليه كل واحد منهما . وعيّن الله لهؤلاء الذين جعلهم حجّاباً لهؤلاء الولاة ، فى الفلك الثانى ، منازل يسكنونها وانزلهم اليها ، وهى الثمانية والعشرون منزلة الّتى تسمى المنازل الّتى ذكرها الله فى كتابه فقال : « والقمر قدرناه منازل » يعنى فى سيره ، ينزل كل ليلة منزلة منها الى ان ينتهى الى آخرها ، ثم يدور دورة اُخرى « لتعلموا » بسيره وسير الشمس فيها والخُنّس « عدد السنين والحساب » « وكل شىء فصله الحق لنا تفصيلا . » فاسكن فى هذه المنازل هذه الملائكة ، وهم حجّاب اُولئك الولاة الذين (هم) فى الفلك الاقصى .

(٦٥٥) « ثمّ انّ الله تعالى امر هؤلاء الولاة ان يجعلوا نواباً لهم ونقباء فى السماوات السبع : فى كلّ سماء نقيباً ، كالحاجب لهم ينظر فى مصالح العالم العنصرى ، بما يلقى اليهم هؤلاء الولاة ويأمرونهم به . وهو قوله تعالى : « واوحى فى كل سماء امرها . » فجعل الله اجسام هذه الكواكب النقباء اجساماً نيّرة مستديرة ، ونفخ فيها ارواحها ، وانزلها فى السماوات السبع ، فى كل سماء (نقيب) واحد منهم ، وقال لهم : [٥٥ الف] قد جعلتكم تستخرجون ما عند هؤلاء الاثنى عشر والياً بواسطة الحُجّاب الذين هم ثمانية وعشرون ، كما يأخذ اُولئك الولاة عن اللوح المحفوظ .

(٦٥٦) « ثمّ جعل الله لكلّ نقيب ، من هؤلاء السبعة النقباء ، فلكاً يسبح فيه هو له كالجواد للراكب . وهكذا الحُجّاب لهم أفلاك يسبحون فيها ، اذ كان لهم التصرف فى حوادث العالَم والاستشراف عليه . ولهم سَدَنَة واعوان يزيدون على الالف . واعطاهم الله مراكب سمّاها افلاكاً ، فهم ايضاً يسبحون فيها ، وهى تدور بهم على المملكة فى كل يوم مرة . فلا يفوتهم

من (امر) المملكة شيء اصلا ، (لا) من ملك السماوات و (لا من ملك) الارض . فيدور الولاة . وهؤلاء الحُجّاب والنقباء والسَدَنة كلهم فى خدمة هؤلاء الولاة . والكل مسخّرون فى حقّنا ، اذ كنا المقصود من العالم. قال تعالى : « وسخّر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعاً منه . » وانزل الله فى التوراة : يا ابن آدم ! خلقت الاشياء من اجلك ، وخلقتك من اجلى . »

(٦٥٧) وهكذا الى قوله : « ولهذا جعل الله تعالى الافلاك تدور علينا كل يوم دورة ، لتنظر الولاة ما تدعو حاجة الخلق اليهم . فيسدون الخلل ، وينفذون أحكام الله تعالى من كونه مريداً في خلقه ، لا من كونه آمراً . فينفذون احكامه التى امرهم ــ سبحانه ــ ان ينفذوها فيهم ، وهو القضاء والقدر فى ازمان مختلفة . فكل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس « وكل صغير وكبير مستطر » فى اللوح المحفوظ . فما فيه الا ما يقع . ولا ينفذ هؤلاء الولاةُ فى العالم الا ما فيه « والله على كل شيء رقيب . » ومع هذا كله ، فان الله تعالى له ، مع كل واحد من المملكة ، امر خاصّ فى نفسه يعلمه الولاة والحُجّاب والنقباء . فهم لا يفقدون مشاهدة ذلك الوجه « ذلك ليعلموا أنّ الله قد احاط بكل شيء علماً » وانّه رقيب « على كلّ نفس بما كسبت » وانّه « بكل شيء محيط . »

(٦٥٨) « ولما جعل الله تعالى زمام هذه الامور بأيدى هؤلاء الجماعة من الملائكة ، واقعد مَن اقعد منهم فى برجه ومسكنه الذى فيه تخت ملكه ، وانزل من انزل من الحُجّاب والنقباء الى منازلهم فى سماواتهم ، وجعل فى كل سماءٍ سماءٍ ملائكةً مسخّرة تحت ايدى هؤلاء الولاة ، وجعل تسخيرهم على طبقات (. . .) فلا يزالون تحت سلطان هؤلاء الولاة الا الارواح المهيّمة : فهم خصائص الله ، ومَن دونهم فانّهم ينفذون اوامر الله فى خلقه . ثم انّ العامّة ما تشاهد الا منازلهم ، والخاصّة يشهدونهم فى منازلهم ، كما

تشاهد العامّة اجرام الكواكب ولا تشاهد اعيان الحُجّاب ولا النقباء .

(٦٥٩) « وجعل الله فى العالم العنصرى خلقاً من جنسهم : فمنهم الرسل والخلفاء والسلاطين والملوك وولاة اُمور العالم . وجعل الله بين ارواح هؤلاء الذين جعلهم الله ولاة فى الارض من اهلها من بينهم ، وبين هؤلاء الولاة فى الافلاك ، مناسبات ورقائق تمتدّ اليهم من هؤلاء الولاة بالعدل ، مطهّرةً من الشوائب ، مقدّسةً عن العيوب . فتقبل ارواح هؤلاء الولاة الارضيين منهم بحسب استعداداتهم . فمن كان استعداده قوياً حسناً ، قبل ذلك الامر على صورته طاهراً مطهّراً ، فكان واليَ عدلٍ وامامَ فضلٍ . ومن كان استعداده رديئاً ، قبل ذلك الامر الطاهر وردّه الى شكله (هو) من الرداءة والقبح : فكان واليَ جورٍ ونائب ظلم وبخل . فلا يلومنّ الا نفسه . فـ (ها انا) قد ابنت لك سلطنة العالم العلوىّ على العالم السفلىّ ، وكيف رتّب الله ملكه هذا الترتيب العجيب . وما ذكرنا من ذلك الا الاُمّهات لا غير . يقول الله تعالى : « واوحى فى كل سماء امرها » وقال : « ينزّل الامر بينهن . »

(٦٦٠) هذا آخر كلامه فى هذا الباب . والغرض من نقله كان صحّة ما قلنا فى الاوصياء الاثنى عشر والائمّة الاثنى عشر ، بالنسبة الى كل نبى والى العالم العلوى والسفلى ايضاً ، كما فعلنا ذلك فى صحّة السبعة المذكورين من الانبياء والاقطاب . واذا تقرر انّ هؤلاء السبعة من الانبياء وهؤلاء الاثنى عشر من الاوصياء ، (اى ان) فيضهم (الذى هو) من الله تعالى خاصّة وبواسطة الملائكة السبعة والملائكة الاثنى عشر الذين خلقهم الله تعالى لاجلهم ، (كان) مطابقاً للسبعات المذكورة والاثنى عشر المعلومة من العالم الصورى ، فلنشرع (الآن) فى صورة الدوائر المجدولة وتشكيلهم وتصويرهم فيها ، ليسهل على الطالب طلبه ، وعلى السالك دركه . وهى هذه ، وبالله التوفيق . وهذه صورة الدائرة الصورية [٥٥ ب] . هذه صورة

الدائرة المجدولة المحسوسة ، لتفصيل العالم الصورى فى صورة الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر ، المعبّر عنها بالولاة والنقباء والحُجّاب والسفرة والسَدَنة فى اصطلاح الشيخ (ابن العربى) . والدوائر الاربعة (التى هى) الاطراف وما فيها (هى) اسامى اعاظم هذه الطوائف بوجهين . وبالله التوفيق (انظر الدائرة رقم ٨ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٦٦١) هذا آخر الدائرة المحسوسة لتفصيل العالم والموجودات الصورية ، من الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر . وبالله التوفيق والعصمة . اعلم – ايّدك الله – انّه بقى من هذا البحث بقية ، وهى تتميم هذه الابحاث المتعلقة بالدائرة وما سبق عليها . وهو تحقيق الملائكة الاثنى عشر وتعيينهم ، الذين كانوا يعلمون النبى – صم – قبل ظهوره فى عالم الشهادة . وهو قول الشيخ (ابن العربى) فى المجلد الاول من « الفتوحات » .

(٦٦٢) « اعلم – ايّدك الله – انّه لمّا خلق الله تعالى الارواح المحصورة ، المدبرة للاجسام بالزمان ، عند وجود حركة الفلك الاعظم ، لتعيين المدّة المعلومة – وكان (ذلك) عند اوّل خلق الزمان بحركة – خلق الروح المدبّرة ، روح محمّد – صم . ثم صدرت الارواح عند الحركات . فكان له – صم – وجود فى عالم الغيب دون عالم الشهادة . واعلمه الله بنبوّته وبشّره بها وآدم لم يكن الا كما قال : بين الماء والطين . و (لمّا) انتهى الزمان بالاسم « الباطن » فى حق محمّد – صم – الى وجود جسمه وارتباط الروح به ، انتقل حكم الزمان ، فى جريانه ، الى الاسم « الظاهر » ؛ فظهر محمّد – صم – بذاته جسماً وروحاً . فكان له الحكم باطناً ، اولاً فى جميع [٥٦ الف] ما ظهر من الشرائع على ايدى الانبياء والرسل – عم . ثم صار الحكم له ظاهراً ، فنسخ كل شرع ابرزه الاسم « الباطن » بحكم الاسم « الظاهر » لبيان اختلاف حكم الاسمين ، وان كان المشرّع واحداً وهو صاحب الشرع .

(٦٦٣) « فانه ـ صم ـ قال : كنت نبياً . وما قال : كنت انساناً ولا كنت موجوداً . وليست النبوة الا بالشرع المقرّر عليه من عند الله . فاخبر انه صاحب النبوة قبل وجود الانبياء الذين هم نوابه فى هذه الدنيا ، كما قررناه فيما تقدم من ابواب هذا الكتاب . فكانت استدارته (اى استدارة الزمان بالظهور المحمّدى) انتهاء دورته بالاسم « الباطن » ، وابتداء دورة اُخرى بالاسم « الظاهر » . فقال : استدار (الزمان) كهيئته يوم خلقه الله فى نسبة الحكم لنا ظاهراً ، كما كان فى الدورة الاولى منسوباً الينا باطناً ـ اى الى محمّد ـ وفى الظاهر (كان) منسوباً الى من نُسِب اليه من شرع ابراهيم وموسى وعيسى وجميع الانبياء . »

(٦٦٤) الى قوله : « فكملت به الشرائع وكان « خاتم النبيين » . ولم يكن ذلك لغيره ـ صم . فبهذا وامثاله انفرد (محمّد) بالسيادة الجامعة للسيادات كلّها ، والشرف المحيط الاعم ـ صم . فها (نحن) قد نبهنا على ما حصل له فى مولده من بعض ما اوحى الله به فى كلّ سماء من امرها . وقوله : « الزمان » ، ولم يقل : « الدهر » ولا غيره : ينبه على وجود « الميزان » . فانه (اى الزمان) ما خرج عن الحروف التى فى « الميزان » بذكر « الزمان » . وجعل ياء الميزان مما يلى الزاى ، وخفّف الزاى ، وعدّدها (اى شدّدها) فى « الزمان » ، اشعاراً بانّ فى هذه الزاى حرفاً مدغماً . فكان اوّل وجود الزمان فى الميزان للعدل الروحانى ، وفى الاسم الباطن لمحمّد ـ صم ـ بقوله : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين .

(٦٦٥) « ثم استدار (الامر) بعد انقضاء دورة الزمان ، التى هى ثمانية وسبعون الف سنة . ثم ابتدأت دورة اُخرى من الزمان بالاسم « الظاهر » ، فظهر فيها جسم محمّد ـ صم ـ وظهرت شريعته على التعيين والتصريح لا بالكناية ، واتّصل الحكم بالآخرة ، كما قال : انا والساعة كهاتين ، وقال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » وقيل لنا : « واقيموا الوزن

بالقسط ولا تخسروا الميزان » وقال تعالى : « والسماء رفعها ووضع الميزان . » فبالميزان اوحى تعالى فى كل سماء امرها ، وبه قدّر فى الارض اقواتها ؛ ونصبه الحق تعالى فى العالم فى كل شىء : فميزان معنوى وميزان حسّى لا يخطئي ابداً . فدخل « الميزان » فى الكلام وفى جميع الصنائع المحسوسة ، و (دخل) كذلك فى المعانى ، اذ كان اصل وجود الاجسام والاجرام ، وما تحمله من المعانى ، عند حكم الميزان . وكان وجود الزمان ، وما فوق الزمان ، عن الوزن الالآهى الذى يطلبه الاسم « الحكيم » ويظهره « الحَكَم العَدْل » ، لا اله الا هو ! وعن الميزان ظهر العقرب ، وما اوحى الله فيه من الامر الالآهى ؛ و (ظهر) القوس والجدى ، والدلو والحوت والحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة .

(٦٦٦) « وانتهت الدورة الزمانية الى « الميزان » لتكرار الدور . فظهر محمّد – صم . وكان له ، فى كل جزء من اجزاء الزمان ، حكم ما اجتمع فيه بظهوره – صم . وهذه الاسماء (هى) اسماء ملائكة خلقهم الله ، وهم الاثنا عشر ملكاً . وجعل الله لهم مراتب فى الفلك المحيط . وجعل بيد كلّ ملك ما شاء الله ان يجعله ، مما يبرزه فيمن هو دونهم الى الارض ، حكمةً . فكانت روحانية محمّد – صم – تكتسب ، عند كلّ حركة من الزمان ، اطلاقاً بحسب ما اودع الله فى تلك الحركات من الامور الالآهية. فما زالت (روحانية محمّد) تكتسب هذه الصفات الروحانية قبل وجود تركيبها ، الى ان ظهرت صورة جسمه فى عالم الدنيا ، بما جبله الله عليه من الاخلاق المحمودة . فقيل له فيه : « وانّك لعلى خلق عظيم . » فكان ذا خُلُقٍ ولم يكن ذا تخلّقٍ » .

(٦٦٧) هذا آخر كلامه ، وان كان الغرض منه اكثر ما فيه ، لكن الغرض المخصوص كان قوله : « وهذه الاسماء اسماء ملائكة خلقهم الله تعالى وهم الاثنا عشر ملكاً » الى آخره . واذا تحقق هذا ، وتقرّر تحقيق السبعة

والاثنى عشر بحسب الصورة ، فى الابحاث المتقدمة على الدائرة ، وفى الدائرة وبعدها ، فلنشرع فى الدائرة المعنوية المجدولة ، المشتملة على تعداد الانبياء السبعة والاولياء الاثنى عشر ، الموعودة فى اوّل هذا التمهيد . وبالله التوفيق [٥٦ ب] . وهذه صورة الدائرة المجدولة المحسوسة لتفصيل العالم المعنوى واهله ، فى صورة الانبياء السبعة والاولياء الاثنى عشر ، المعبّر عنهم بالاقطاب والائمّة فى اصطلاح القوم ، لا سيّما الشيخ الاعظم . والدوائر الاربعة التى على الاطراف وما فيها (هى) اسامى اعاظم هؤلاء الطوائف بوجهين (انظر الدائرة رقم ٩ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٦٦٨) هذا آخر الدائرة المجدولة ، لتفصيل العالم المعنوى واهله من السبعة والاثنى عشر ، المعبّر عنهم بالانبياء والاقطاب والاولياء والائمّة. وهذا وان كان (له) وجه فى ذلك الحصر ، فى السبعة والاثنى عشر ، لكن لنا وجه آخر للحصر فى التسعة عشر ، صورةً ومعنىً . وهو ان تعرف انّ العالم الصورىّ والمعنوىّ كما هما مرتبان تارةً على السبعة و (تارة على) الاثنى عشر ، ومنحصران فيهما ؛ كذلك هما منحصران فى تسعة عشر التى هى ايضاً راجعة اليهما . وهذا يحتاج الى ابحاث كثيرة ، لا سيّما تحقيق الاعداد ، والحكمة التى تكون فيها . فلنشرع فيه اوّلاً ، ثم فى غيره . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

القاعدة الخامسة

فى تطبيق العالم الصورى بالعالم المعنوى اجمالا وانحصارهما فى تسعة عشر مرتبة لا غير بحكم السبعة المذكورة والاثنى عشر المعلوقة

(٦٦٩) اعلم ايها السامع ـ هداك الله الى سبيله وارشدك الى طريقه ! ـ انّ هذه القاعدة مشتملة على تطبيق العالمين من الصورىّ والمعنوىّ ، وبيان انحصارهما على الاجمال فى تسعة عشر مرتبة لا غير ، ليكون (هذا)

مطابقاً لما سبق من الاثنى عشر والسبعة التى تكون ايضاً تسعة عشر ، بحكم قوله تعالى : « عليها تسعة عشر . » وبناءً على هذا ، كنت قد رتبت فهرست « تأويل القرآن الكريم » على تسعة عشر قاعدة وتسعة عشر [٥٧ الف] دائرة ، تطبيقاً بالعالم الصورىّ الذى هو مترتب عليها : من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والانسان ؛ و (تطبيقاً) بالعالم المعنوىّ الذى هو مترتب عليها : من الاقطاب السبعة والاولياءِ الاثنى عشر ، والانبياءِ السبعة والائمـّة الاثنى عشر ؛ و (تطبيقاً) بالكتاب الآفاقى فانـّه كذلك ، وبالانفسى فانه ايضاً مثله بحكم التطبيق ، وبالكتاب القرآنى فانـّه ايضاً مركب من الحروف التى هى فى الاصل تسعة عشر حرفاً . ومعنى ذلك انّ الحروف وان كانت ثمانية وعشرين حرفاً ، لكن المنقوطة منها اربعة عشر وغير المنقوطة اربعة عشر . والاصل (هى الحروف) الغير المنقوطة ، لانـّها باقية على بساطتها . فيكون الكتاب القرآنى ايضاً مترتباً على تسعة عشر مرتبة . وبيـّنا فيه انحصار العالمين فى المرتبة المذكورة . وذكر ذلك المجموع متعذر فى هذا المقام ، فنذكر منه ما نحتاج اليه . فنقول :

(٦٧٠) لا شكّ انّ هذه الابحاث كلها مبنية على الاعداد وخصوصياتها وخواصـّها ولوازمها . فالاصلح ان نشرع فى تحقيق الاعداد من اقوال السلف ، ثم ما يكون عندنا (فى هذا الصدد) ، ثم فى ابحاث اُخر . امّا اقوال السلف فقد اشار الى تحقيقها صاحب « اخوان الصفا » بعبارة لا يكون الطف منها ، وهى قوله : « اعلم انّ فيثاغورس الحكيم هو اوّل من تكلم فى طبيعة العدد وقال : ان الموجودات واقعة بحسب طبيعة العدد . فمن عرف طبيعة العدد وانواعه وخواصـّه امكنه ان يعرف كمية انواع الموجودات واجناسها ، وما الحكمة فى كميتها على ما هى عليه الآن ، ولم لم تكن اكثر من ذلك ولا اقل منه ، وذلك ان البارى ـ عزّ وجلّ ـ لما كان هو علّة الموجودات وخالق المخلوقات ـ وهو واحد فى الحقيقة ـ لم يكن من الحكمة ان تكون

الاشياء واحدة من جميع الجهات ، بل وجب ان تكون واحدة بالهيولى ، كثيرة بالصورة . ولم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها ثنائية ولا ثلاثية ولا رباعية ، ولا اكثر من ذلك ولا اقلّ ، بل كان الاحكم والاتقن ان تكون (الاشياء) على ما هى عليه الآن من الاعداد والمقادير . وكان ذلك فى غاية الحكمة .

(٦٧١) « وذلك انّ من الاشياء ما هى ثنائية ، ومنها ما هى ثلاثية ورباعية ومخمسات ومسدسات ومسبعات ومعشرات ، وما زاد على ذلك بالغاً ما بلغ . فالأشياء الثنائية : فمن الهيولى والصورة ، والجوهر والعرض ، والعلّة والمعلول ، والبسيط والمركب ، واللطيف والكثيف ، والنير والمظلم ، والمتحرك والساكن ، والعالى والسافل ، والحارّ والبارد ، والرطب واليابس ، والثقيل والخفيف ، والضارّ والنافع ، والخير والشرّ ، والخطأ والصواب ، والحق والباطل . وبالجملة « من كل زوجين اثنين » كما ذكر الله ـ عزّ وجلّ : « من كل شيء خلقنا زوجين اثنين . » فامّا الاشياء الثلاثية : فمن الابعاد الثلاثة التى هى الطول والعرض والعمق ؛ ومثل المقادير الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم ؛ ومثل الازمان الثلاثة التى هى الماضى والمستقبل والحاضر ؛ ومثل الحقائق الثلاثة التى هى الممكن والممتنع والواجب ؛ ومثل العلوم الثلاثة التى هى رياضية وطبيعية وآلهية . وبالجملة ، كل امر ذى واسطة وطرفين .

(٦٧٢) « وامّا الاشياء الرباعية : فمثل الطبائع الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ؛ ومثل الاركان الاربعة التى هى النار والهواء والماء والارض ؛ ومثل الاخلاط الاربعة التى هى الصفراء والسوداء والدم والبلغم ؛ ومثل الازمان (اى الفصول) الاربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ؛ ومثل الجهات الاربع التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ؛ والاوتاد الاربعة التى هى الآحاد والعشرات والمئات

والأُلوف. وعلى هذا القياس اذا اعتبر (المعتبر) وجد اشياء كثيرة (من) مخمسات ومسدسات ومسبعات ، بالغاً (ذلك) ما بلغ . وقد توغلت المسبعة في الكشف عن الموجودات السباعية ، فظهر لهم منها اشياء عجيبة ، فشغفوا بها ، واطنبوا فكرها ، واغفلوا ما سوى ذلك من المعدودات . و (توغلت) كذلك الثنوية ايضاً فى الكشف عن الموجودات الثنائية ، فظهر لهم منها اشياء عجيبة ، فشغفوا بها واغفلوا عما سوى ذلك . وهكذا النصارى فى التثليث والمثلثات . وهكذا الطبيعيون فى الطبائع الاربع والمربعات من الامور وهكذا المخمسة اطنبوا فى الامور المخمسة . واهل الهند اطنبوا فى المتسعات فى الامور العددية والمعدودات .

(٦٧٣) « فامّا فيثاغورس واتباعه (فانهم) اعطوا كلّ ذى حقّ حقّه حين قالوا : انّ الموجودات بحسب طبيعة العدد ، يعنى انّ الاشياء الموجودة منها ما هو اثنان اثنان ، ومنها ما هو ثلاثةٌ ثلاثة ، واربعةٌ اربعة ، وخمسةٌ خمسة . وهكذا بالغاً ما بلغ (العدد) . ومن ذلك ما قالوا : انّ الواحد اصل العدد ومنشؤه . ومن الواحد يأتلف (اى يتألّف) العدد ، قليله وكثيره ، ازواجه وافراده ، صحيحه وكسوره . فالواحد هو علّة العدد ، كما انّ البارى ــ جلّ ثناؤه ــ (هو) علّة الموجودات وموجدها ، ومرتبها ومتقنها ، ومتممها ومكملها . فكما انّ الواحد لا جزء له ، ولا مثل له ، ولا شريك له ، فكذلك البارى ؛ فانّه لا جزء له ، ولا مثل له ، ولا شريك له . وكما انّ الواحد يعطى اسمه لكلّ عدد ومقدار ، كذلك البارى اعطى الموجودات وجودها ، وسمّى كل موجود باسم مناسب له . وكما انّه يبقى ببقاء الواحد بقاء العدد ، كذلك ببقاء البارى يكون بقاء الموجودات ودوامها . وكما انّ بالواحد يقدر على كل عدد ومقدار [٥٧ ب] ، كذلك علم البارى بكل غائب . وكما انّ من تكرار الواحد نشأ العدد وتزايد ، كذلك من فيض البارى وجوده العامّ نشأت الموجودات ونمت .

(٦٧٤) « وكما انّ الاثنين اوّل عدد نشأ من تكرار الواحد ، كذلك العقل الاوّل ، فانه اوّل موجود فاض من وجود البارى وصار ثانى الوجود . وكما الثلاثة ترتبت بعد الاثنين ، كذلك النفس ترتبت بعد العقل . وكما انّ الاربعة ترتّبت بعد الثلاثة ، كذلك الطبيعة ترتّبت بعد النفس . وكما انّ الخمسة ترتّبت بعد الاربعة ، كذلك الهيولى ترتّبت بعد الطبيعة . وكما انّ الستّة ترتّبت بعد الخمسة ، كذلك الجسم ترتّب بعد الهيولى . وكما انّ السبعة ترتّبت بعد الستّة ، كذلك الفلك ترتّب بعد الجسم . وكما انّ الثمانية ترتّبت بعد السبعة ، كذلك الاركان ترتّبت بعد الفلك . وكما انّ التسعة ترتّبت بعد الثمانية ، كذلك المولّدات ترتّبت بعد الاركان . وكما انّ التسعة آخر مراتب الآحاد ، كذلك المولّدات آخر مرتبة الموجودات الكلّيّات . وهى (اى المولّدات) المعادن والنبات والحيوان . فالمعادن كالعشرات ، والنبات كالمئات ، والحيوان كالاُلوف ، والمزاج كالواحد . » هذا آخر كلامه (اى صاحب رسائل اخوان الصفا) . واذا عرفت هذا فنقول :

(٦٧٥) لا شكّ انّ فى هذه الاعداد ـ و (فى كل) الاعداد مطلقاً ـ حكمةً بالغةً واسراراً دقيقة ، بل فى كلّ عدد بنفسه سرّ ليس فى غيره ، لانّه لو كان فى غيره مثلُ ما فيه ، للزم التكرار والعبث فى الوجود ، وهذا غير جائز عقلاً . فالعقل الصحيح يحكم بانّ ، من بين هذه ، العدد الذى وقع عليه ترتيبُ العالم باسره يكون هو اعظم واشرف واعلى . وترتيب العالم وقع على « تسعة عشر » (١٩) : فيكون (هذا العدد) هو اعلى واعظم واشرف . وذلك لو لم يكن كذلك ، لم يكن ترتيب العالم المعنوىّ على ترتيبه ؛ ومعلوم انّه على ترتيبه ؛ فيكون هو ايضاً اعظم واعلى واشرف . وكيف لا يكون كذلك والعالم كلّه واقع على صورة الحقّ تعالى وعلى ترتيب ظهوره فيه اجمالاً وتفصيلاً ، لقوله ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » ؟ فانّ المراد بـ« آدم » حقيقةً هو العالم

بأسره ، المعبّر عنه بالانسان الكبير ، لقولهم : « العالم انسان كبير . » وان قلت : الانسان الصغير ، جاز ، فانّه صورته ، لقولهم : « الانسان عالم صغير . » وعند التحقيق كلاهما (اى الانسان والعالم) صورته (اى صورة الحق) كما سبق ذكره وكما سيجيء ، ان شاء الله تفصيله .

(٦٧٦) وقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحقّ » اشارة الى هذا ، اى الى ظهوره تعالى بالصورتين . ومعناه : « سنريهم آياتنا » اى امارتنا وعلامتنا ، فى العالم العلوى والسفلى الذى هو « الآفاق » ، وكذلك فى العالم الجزئى الانسانى الذى هو « الانفس » « حتى يتبين لهم » انّ الوجود كله مظاهر ذاتى واسمائى وافعالى ، وليس فيه غيرى حقيقةً ، بل الغير ليس له وجود اصلاً ، لانّ « الغير » عبارة عن مظاهرى المشخّصة الجزئية ، القائمة بوجودى الحقيقى الكلى المطلق ، كقيام المقيّد بالمطلق والظلّ بالشمس والمظهر بالظاهر . ومن هذا قلت : « انا الاوّل والآخر والظاهر والباطن » وقلت : « فاينما تولوا فثم وجه الله » وقلت : « كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » وقلت : « كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام » وقال عارفو عبادى : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ؛ فالكل هو وبه ومنه واليه . » وقالوا ايضاً : « احد بالذات ، كلٌّ بالاسماء . » وقالوا :

تجلّى لى المحبوب من كل وجهة فشاهدته فى كل معنى وصورة
فقال : كذاك الامر لكنما اذا تعينتِ الاشياء بى كنتَ نسختى

وقالوا :

سبحان من اظهرنا سوته سرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكلِ والشارب

(٦٧٧) والغرض من هذا كله ، انّه تعالى ظاهر فى الكل ، والكل مظاهر له ، المعبّر عنه بالعالم تارةً وبالانسان (تارة) اُخرى . و « الكلّ »

صورة واحدة آلهية ، واقعة على احسن ما يكون من الحسن والكمال اجمالا كما قالوا : « ليس فى الامكان ابدع من هذا العالم ، اذ لو كان وادخره (المبدِع) للزم امّا بخله او عجزه ، وكلاهما محال . فلا يكون فى الامكان ابدع من هذا العالم . » والسرّ الاعظم فيه انّه (اى العالم) على صورته (اى على صورة الحق) لانّ « الكل » عند العارف ، حقٌّ بوجهٍ ، وآدم الحقيقى بوجهٍ آخر . وامّا على سبيل التفصيل ، فذلك ايضاً على اعظم ما يكون من الاعداد كما سبق ذكره ، وسنبيّن تفصيله من السبعة والاثنى عشر والسبعة عشر والثمانية عشر ، وغير ذلك من كليات الاعداد . واذا تقرر هذا ، وتحقّق انّ العالم مخلوق على صورته الحقيقية ، الجامعة الكلية، بحكم التنزل والظهور من الخفاء والكمون ، لقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً » ، الواقع على ترتيب الاعداد المذكورة التى عليها اشتمل العالم الصورى والمعنوى ، والكتابُ الآفاقى والانفسى والقرآنى ، (اذا تقرر هذا كله) فلنشرع (الآن) فى تحقيقها على ما شرطناه ، ونقول :

(٦٧٨) اعلم انّ العالم الصورى كما هو مترتب على تسعة عشر مرتبة من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والانسان، او من الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر التى هى ايضاً تسعة عشر ، كذلك العالم المعنوى ، فانّه مشتمل تارةً على الانبياء السبعة والائمّة الاثنى عشر ، وتارةً على الاقطاب السبعة والاولياء الاثنى عشر ، فانّ كل واحد منهما (اى من عالمى الصورة والمعنى) تسعة عشر كما عرفت تحقيقه قبل هذا . واليها (اى الى هذه الوحدة العددية) الاشارة بقوله تعالى : « عليها تسعة عشر » كما [٥٨ الف] سنبين تطبيقه . هذا بوجه .

(٦٧٩) وبوجه آخر ، وهو انّ العالم الصورى كما هو عبارة عن الانسان الكبير وما اشتمل عليه من المراتب العلوية والسفلية ، المترتبة على تسعة عشر ، فكذلك العالم المعنوى (هو) عبارة عن الانسان الصغير وما

اشتمل عليه من المراتب الصورية والمعنوية ـ اى الظاهرة والباطنة ـ المترتبة على تسعة عشر . وعند التحقيق ، وجود الكبير علّة لوجود الصغير ؛ ووجود الصغير علّة لظهور الكبير او بالعكس . والكل مسخّر للصغير ، كما قال : « وسخّر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعاً منه . » وقال : « لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن . » وقال : « يا ابن آدم ! خلقتك لاجلى ، وخلقت الاشياء لاجلك . فكن لى ، لا للذى خلقته لاجلك . » وقوله مخاطباً لنبيه ـ صم : « لولاك لما خلقت الافلاك » يقوم بجواب الكل ، لانّه امّا نظراً الى النوع مطلقاً ، فهو يصدق على كلّ واحدٍ واحدٍ من بنى النوع ، تارةً بالقوة وتارةً بالفعل . وامّا نظراً الى الشخص الذى هو نبينا ـ صم ـ فانّه ايضاً صادق على الانسان الذى هو اصل الكل ، من النوع والشخص . ويكفى فى شرفه (اى فى شرف الانسان) انّه مخلوق على صورته ـ جل ذكره ـ كما قال ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » ، وان كان هذا (الحديث) يصدق على (الانسان) الكبير ايضاً ، كما سبق تقريره . والوجهان موجّهان . ومن هذا صار الاوّل الكبيرُ الخليفة الاعظم ، والثانى الصغيرُ ، الخليفة الاصغر ، وان كان يجوز العكس . لكن حيث انّ الاغلب ما حكموا بالاعظمية الا للصغير ، فالضمير اليه اولى . ويعرف صدق هذا ان الكل قائم بالصغير ، وظاهر لاجله ، وهالك بعده ـ كما بيناه مفصّلاً .

(٦٨٠) وعند اكثر المحققين ، قوله تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها » اشارة الى الانسان الكامل الحقيقى ، القائمة به الافلاك والاملاك ، وما يتعلّق بالعالم وما فيه من الموجودات ، مثل العمد الصورية التى تكون للبناء مثلاً ، وامثال ذلك فى الخيمة المضروبة والايوان المنصوب والقصور القائمة على العمد . وقس على هذا « العمد المعنوية » التى هى الانسان الحقيقى الكامل بالفعل دون القوة ، الذى صار مسجود الكل ومقصودهم .

والى هذا اشاروا فى اصطلاحهم وقالوا : « العمد المعنوية هى التى تستمسك بها السماوات ، المشار اليها بقوله تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها . » فانّه تعالى يلوّح الى عمد لا ترونها ، وهى روح العالم وقلبه ونفسه ، وهى حقيقة الانسان الكامل الذى لا يعرفه الا الله ، لقوله تعالى : « اوليائى تحت قبابى لا يعرفهم غيرى . » وعند التحقيق ، ليس ذلك الا الروح الاعظم ، المعبّر عنه بالعقل الاوّل والنور الاعظم ، المخصوص بنبينا صلّى الله عليه وآله .

(٦٨١) والى هذا (المعنى) اشار الشيخ الاعظم (ابن العربى) فى خطبة (كتابه) « نسخة الحق » صريحاً وقال : « الحمد لله الذى جعل الانسان الكامل معلّم المَلَك . وأدار ـ سبحانه وتعالى ـ تعظيماً وتشريفاً بانفاسه الفلك . فما بالك لا تشكر الله ـ ايها الانسان ـ على ما خوّلك؟ وما لك لا تحمده وقد انزلك من سمائه وارضه ، ووضعك فى اوّل نشأتك ميزاناً فى ارضه ، فما اعدلك ؟ جمع لك ـ سبحانه ـ فى خلقك بين يديه تمييزاً على سائر خلقه ، فسوّاك فعدلك ، وفى احسن تقويم خلقك وكمّلك وعلى الصورة الالٓهية فطرك ، وعلى ثمانيتها حملك . فانزلك خليفته فى الارض جامعاً لاصناف المكلفين ، من معدن ونبات وحيوان وانس وجنّ وملك . وخلع عليك خلع حقائق الاسماء باسرها ، فما بقى فى السماوات والارض مَلَك الا وسجد لك . »

(٦٨٢) واذ فرغ من هذه الخطبة ، قال : « فانّ الله تعالى لما اوجد العالم اوجده على ثلاثة انواع من الايجاد . فنوع اوجده بـ « كن » ! لا غير ، وهو اكثر العالم . ونوع اوجده بـ « كن » ! واليد الواحدة ، كجنّة عدن والقلم وكتب التوراة وغير ذلك . ونوع اوجده بـ « كن » ! ويديه ، وهو الانسان خاصّة. ولذلك خرج الانسان على الصورة لقوله ـ صم : خلق الله تعالى آدم على صورته . فلما ابدع تركيب جسده من كل حقيقة فى عالم الكون المركب ،

وحصلت فيه قوى العالم من الافلاك والاركان ، واستعدّ لقبول الفيض الروحانى ، نفخ تعالى فيه الروح الآلهى ، فنطق بالثناء والحمد لله تعالى بلسان الحال والقال . » وقد اشار الى هذا (المعنى) ايضاً الامامُ المعصوم مولانا وسيدنا امير المؤمنين علىّ – عم – فى بعض اقواله : « اعلم انّ الصورة الانسانية هى اكبر حجّة الله على خلقه . وهى الكتاب الذى كتب بيده . وهى الهيكل الذى بناه بحكمته . وهى مجموع صور العالمين . وهى المختصر من اللوح المحفوظ . وهى الشاهد على كلّ غائب . وهى الحجّة على كلّ جاحد . وهى الطريق المستقيم الى كل خير . وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار . » وامثال ذلك كثيرة فى هذا الباب . وليس الغرض هذا فقط ، فانّه سيجىء مبسوطاً عند الفص الاول وغيره .

(٦٨٣) والغرض ان يتحقق عندك وعند غيرك ، انّ اشرف الموجودات واعظم المخلوقات ، باتفاق اكثر المحققين من اهل الله تعالى ، (هو) الانسان بحسب النوع ، وبحسب الشخص (هو الانسان) الكامل منه ، المعبّر عنه بالنبى والرسول والولىّ والامام والقطب والخليفة والفرد والوتد والبدل ، وغير ذلك ممن سبق ذكرهم واسماؤهم (من رجال الغيب) . ويتحقق ايضاً انّ الاعظم [٥٨ ب] من هؤلاء والاشرف والاعلى ، هم التسعة عشر المذكورون من الانبياء السبع والائمّة الاثنى عشر ، المطابق عددهم للتسعة عشر الصورية . وكما يصدق العالم المعنوى على هذه الاعداد المخصوصة لهؤلاء التسعة عشر ، كذلك يصدق على الانسان وحده ، الذى هو العالم الصغير ، انّه العالم المعنوى . هذا بحسب المعنى .

(٦٨٤) وامّا بحسب الصورة ، كما يصدق على العالم الصورى انّه منحصر فى تسعة عشر ، كذلك يصدق على الانسان انّه منحصر فى تسعة عشر ، لانّ العالم كما انّه منحصر فى العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والانسان ، او بالكواكب السبعة والبروج الاثنى

عشر ، فالانسان منحصر فى العقل الجزئى والنفس الجزئية والقوى العشرة المعبّر عنها بالحواسّ الظاهرة والباطنة ، والنفوس الاربعة والارواح الثلاثة . امّا النفوس الاربعة ، فمن الامارة واللوامة والملهمة والمطمئنة . وامّا الارواح الثلاثة ، فمن النباتية والحيوانية والنفسانية . وبوجه آخر : (الانسان منحصر فى) الحواسّ العشرة والقوة الشهوانية والقوة الغضبية ـ التى تكون اثنى عشر ـ والنفوس الاربعة والارواح الثلاثة ، التى تكون سبعة . وهذا تطبيق ، على سبيل الاجمال والانحصار ، فى التسعة عشر . وامّا على سبيل التفصيل بين العالمين والصورتين ، فسيجىء مفصّلاً مجدولاً فى موضعه ، ان شاء الله تعالى .

(٦٨٥) واذا عرفت هذا ، فاعلم انّ المراد بالعالمين الصورى والمعنوى ههنا ، العالم المشتمل على التسعة عشر الكلية ، التى عددناها مراراً : من العقل والنفس والافلاك والعناصر والمواليد والانسان بحسب الظاهر ؛ والعالم المشتمل على التسعة عشر الكلية ، التى عددناها مراراً : من الانبياء السبعة والائمّة الاثنى عشر لا غير ، وان كان الانسان يصدق عليه انّه عالم برأسه كما عرفته . ثم اعلم انّ هؤلاء التسعة عشر كما صاروا اعظم من الكل واشرف من الجميع ، كذلك صار نبينا ـ صم ـ اعظم منهم واشرف . فانّ الانبياء باجمعهم مظهر نبوّته ورسالته ، لا سيمّا السبعة ؛ والاولياء باسرهم مظهر ولايته ، لا سيّما الاثنى عشر ، لقوله ـ صم : « آدم ومن دونه تحت لوائى » ولقوله : « الائمّة من بعدى اثنا عشر » ولقوله المروى عن سلمان فى حق فاطمة ـ عليها السلام ـ المتقدم ذكره . ويعرف من هذا انّه ليس فى الوجود بعده اعظم من هؤلاء التسعة عشر ؛ وليس رجوع الكل ، صورةً ومعنىً ، الا اليهم . والمنكر لذلك منكر لعقله الصحيح المقرِ به ، وللنقل الوارد فيه ، وليس الكلام معه . والحمد لله ! هذا وجه من وجوه التطبيق بين العالمين ، وانحصارهما فى التسعة عشر . واذ فرغنا من هذا فلنشرع فيه بوجه آخر ، وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

القاعدة السادسة

في تطبيق العالمين الصورى والمعنوى وانحصارهما في تسعة عشر بحكم قوله ـ جل ذكره : عليها تسعة عشر

(٦٨٦) اعلم ـ ايدك الله ـ انّ لفظ « كن ! » فى قوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ، ان نقول له : كن ! فيكون » ثلاثةُ احرف : كاف وواو ونون . وكلّ واحد منها ايضاً ثلاثة أحرف . فيكون ترتيب الوجود على تسعة بحسب الظاهر وتسعة بحسب الباطن . ومن هذا وقع اعداد الافلاك على تسعة صورية ، وعددُ ارواحها على تسعة معنوية ، بمدعى الحكيم وارباب المعقول . وان سمّيت الافلاك بالمُلك ، والارواح بالملكوت ، جاز . فيصير حينئذ تسعة صورية وتسعة معنوية ، ويصير المجموع ثمانية عشر . وهو المشهور بين الناس بثمانية عشر الف عالم ، لانّ كل كلى منها ، اذا فرضته مشتملاً على الف جزء ، لا يكون الا كذلك ، كما سنشير الى تفصيلها الآن . وهذه الثمانية عشر تصير تسعة عشر بالانسان الجامع الكامل . فيصير الكل من العالمين منحصراً فى تسعة عشر مرتبة . وهو المطلوب . هذا بالنسبة الى العالم الصورى . وامّا بالنسبة الى العالم المعنوى ، فسبعة من الانبياء واثنا عشر من الاولياء المتقدم ذكرهم ، فانّهم منحصرون فى تسعة عشر نفساً لا غير .

(٦٨٧) ثمّ اعلم انّ لفظة « كن » حيث كانت صادرة من حضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال ، كانت ثلاثة . وهذه الثلاثة لم تكن صادرة الا من العلم والارادة والقدرة . فتكون تسعة . وهذه التسعة كانت سبب الكل : من الجبروت والملكوت والملك ، المترتبة على التسعة الصورية والتسعة المعنوية . فصار الكل تسعة . ومن هذا لا تتعدى مراتب الاعداد التسعة ،

لانّ ما فوق التسعة يرجع اليها وكذلك ما تحتها ، بالغاً (ذلك العدد) ما بلغ ، كما سبق تقريره . وكذلك ترتيب الاعراض والجواهر عند البعض . فانّ الاعراض تسعة والجواهر واحدة ، والجواهر لا تنفكّ عن الاعراض حال وجودها ، كما انّ الاعراض لا تنفك عنها (اى عن الجواهر) حال وجودها . والواحد والاعداد كذلك ، اعنى لا ينفكّ الواحد عن الاعداد ولا تنفكّ الاعداد عن الواحد حال الوجود . فصارت لفظة « كن » بمثابة الجوهر والواحد ، وصارت الاعراض التسعة بمثابة الموجودات التسعة ، او الآحاد من الاعداد ، فانّها تسعة . او تكون الاعراض التسعة مع الجوهر (الواحد) عشرة ، ويصدق عليها : « تلك عشرة كاملة » ويضاف اليها المراتب التسعة ، فيكون تسعة عشر [٥٩ الف] . او يكون العقل الاوّل مع الافلاك (التسعة) عشرة ، ويضاف اليها الاعراض التسعة ، فتصير تسعة عشر . او العقول العشرة والانفس التسعة : فانّه عند الحكيم العقول عشرة ، كالعقل الاوّل والعقل المخصوص بكل فلك من الافلاك التسعة ؛ والنفوس تسعة كالفلك الاعظم بنفسه ، وكذلك باقى الافلاك . فيكون الكل تسعة عشر .

(٦٨٨) واحسن من ذلك كله ، انّ الكتاب القرآنى الذى هو الجامع لجميع العوالم الصورية والمعنوية ، بعد الكتاب الآفاقى و (الكتاب) الانفسى ، مترتّب على هذه الاعداد من الحروف ، لانّ الحروف المقطّعة وان كانت ثمانية وعشرين حرفاً ـ والنصف منها بازاء عالم الملكوت ، والنصف الآخر بازاء عالم الملك ـ لكن الاصل فيها النصف البسيطة الغير المنقوطة ، الباقية على بساطتها من غير تكرار . واربعة عشر اذا ذكرت فى المراتب الخمسة (من الحروف) : من الاحدية والثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية ، ـ يكون تسعة عشر كما بيناه قبل ذلك ، ويكون تركيب جميع القرآن منها . فيكون القرآن ايضاً مترتّباً على تسعة عشر مرتبة من الحروف .

(٦٨٩) وليس هذا فى القرآن بعجيب . فانّ آية واحدة منه

مشتملة على ذلك ، وهى : « بسم الله الرحمن الرحيم . » كما قال النبى ــ صم : « من اراد ان يخلص من الزبانية التسعة عشر فعليه بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم ، فانّ الله تعالى يجعل يوم القيامة كل حرف منها جنّة . » وذلك لو لم يكن كذلك ، لم يكن حرف واحد منها علّة الكل وسبب الكل ، لقوله ــ صم : « ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم . » وهو (اى الباء) حرف واحد منها بالاتفاق . ولقول امير المؤمنين ــ عم : « والله ! لو شئت لا وقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم . » ولقول الشيخ (ابن العربى) : « بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد عن المعبود . »

(٦٩٠) ومن هذا ما ورد عن النبى ــ صم ــ انّه قال : « انزل الله من السماء مائة واربع كتب . واودع علوم المائة فى الاربعة التى هى التوراة والانجيل والزبور والفرقان . ثمّ اودع علوم الاربعة ــ او الثلاثة ــ فى القرآن . ثم اودع علوم القرآن فى المفصّل . ثم اودع علوم المفصّل فى الفاتحة . ثم اودع علوم الفاتحة فى بسم الله الرحمن الرحيم ، وعلوم بسم الله الرحمن الرحيم فى الباء منها . » فصارت (الباء) هى جامعة للكل ، اى لكل ما فى القرآن والكتب السماوية باسرها . فصارت (الباء) بذلك مستحقة ، لان يقال فيها الذى قاله النبى والولىّ ــ عليهما السلام ــ وورد عن المشايخ ايضاً : « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الباء مكتوبة عليه . » وورد عن علىّ ــ عم ــ انّه قال : « انا النقطة تحت الباء . » وكذلك (ورد هذا القول منسوباً الى) الشبلى . والبحث فى الباء والنقطة والقرآن كثير . وقد اشرنا اليه فى « التأويلات » فارجع اليه .

(٦٩١) وامّا سرّ الباء المذكور بهذه المبالغة ، فانّها (اى الباء) فى صدر الموجود الاوّل فى الوجود ، الذى هو بمثابة الباء فى العالم ، المعبّر عنه بالعقل الاوّل وحقيقة الحقائق والروح الاعظم ، لانّ « الالف » عندهم

بمثابة (حضرة) الذات الاحدية الالهية الواجبة . والباء بمثابة الحضرة الواحدية الاسمائية الامكانية . وكذلك كل حرف منها (اى من حروف البسملة) فى صدر موجود من الموجودات العلوية والسفلية ، كما سنشير اليها مفصّلاً . ويعرف بعض ذلك من قول العارف :

ولو كنت بى من نقطة الباء خفضةً رفعتُ الى ما لم تنله بحيلتى

والى هذا (المعنى) اشرنا باشارة جامعة كلية فى خطبة « تأويلنا » الذى هذا اوّله :

(٦٩٢) « الحمد لله الذى ابدع بكمال ابداعه ، واخترع بحسن اختراعه ، بمقتضى علمه السابق وفيضه الاقدس ، حروف الاعيان والماهيات ، ومفردات الحقائق والذوات . وجعل منها « الالف المجرّد » ، الذى هو مصدر الكل ، بمثابة ذاته المجرّد الذى هو مُوجد الكل . وجعل « الباء المقيّد » الذى هو اوّل الحروف بعد الالف ، بمثابة التعيّن الاوّل الذى هو اوّل الوجود المقيّد بعد (الوجود) المطلق . وجعل الباقى منها بمثابة باقى الحروف ، على الترتيب الوجودى المعلوم . واخبر عنها ، من لسان الباء ومظهره ، بهذه العبارة : بالباء ظهر الوجود ، وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود .

(٦٩٣) « ورقم المجموع ، من حيث المجموع ، على صفحات العوالم الغيبية والواح الحضرات الكلية ، بقلم المشيئة والتقدير ، المشار اليه بـ « جفّ القلمُ بما هو كائن » . وسمّاها (اى حروف الاعيان والماهيات) بـ « اُمّ الكتاب » لقوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده اُم الكتاب . » ثم ركّب منها كلمات وجود الموجودات والمخلوقات ، فى صور المفارقات الروحانيات والماديات الجسمانيات ، المعبّر عنها بـ (الكلمات) التامّات وغير التامّات ، الموصوفة بانّها غير قابلة للنهايات ، المومى اليها فى قوله تعالى : « ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر

ما نفدت كلمات الله انّ الله عزيز حكيم . »

(٦٩٤) « واثبتها اثباتاً كلياً دائمياً ، بحكم : « وتمّت كلمات ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم » فى ضمن الكتاب الكلى الخارجى الاجمالى ، المسمّى بـ « الكتاب المبين » لقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب . » ورتّب بعدها آيات عوالم الامر والخلق والغيب والشهادة ، من الجبروت والملكوت والعرش والكرسى والسماوات والارضين ، وما بينها من الاجرام والكواكب والشمس والقمر والعنصر والسحاب والمواليد المشار اليها والمخبر عنها بقوله تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى اجل مسمّى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربّكم توقنون . » وسطّرها تسطيراً تفصيلياً جزئياً بمقتضى : « نٓ ، والقلم ، وما يسطرون » على رقّ الكتاب الآفاقى التفصيلى [٥٩ ب] ، المسمّى بالكتاب المسطور فى الرقّ المنشور ، المشار اليه فى قوله : « والطور ، وكتاب مسطور فى رقّ منشور . »

(٦٩٥) وهكذا الى آخر الخطبة ، فانّها طويلة ، عميقة ، بليغة ، صعبة ، شديدة ، جامعة لاعظم الاسرار الالهية وانفس الحقائق الربانية ، صادقٌ عليها بانّها غير قابلة للنهاية بحسب المعنى ، وان كانت بحسب اللفظ ورقة واحدة ، بل صفحة واحدة ، كالباء فى البسملة ، او الفاتحة مثلاً فى القرآن . فانّ الكل كلام الله ، بقوله : « كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى ينطق ، وبى يبطش ، وبى يمشى » الحديث . وههنا ابحاث مع غير اهلها . امّا مع اهلها : « فلا يحمل عطاياهم الا مطاياهم ! » « انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد . » واذا تقرّر هذا ، فلنشرع فى التفصيل وتطبيق العالم الصورى والمعنوى بحروف البسملة على ما قررناه . فنقول :

(٦٩٦) الباء : بازاء العقل الاوّل . والسين : بازاء النفس الكلية .

ـ والميم : بازاء العرش الذى هو الفلك التاسع عند البعض . والالف من « الله » : بازاء الكرسى الذى هو الفلك الثامن عند البعض . واللام الاُولى منه (اى من « الله ») : بازاء الفلك السابع الذى هو فلك زُحل . واللام الثانية منه : بازاء الفلك السادس الذى هو فلك المشترى . والهاء منه : بازاء الفلك الخامس الذى هو المريخ . والالف من « الرحمن » : بازاء الفلك الرابع الذى هو فلك الشمس . واللام من « الرحمن » : بازاء الفلك الثالث الذى هو فلك الزهرة . والراء من « الرحمن » : بازاء الفلك الثانى الذى هو فلك عطارد . والحاء من « الرحمن » : بازاء الفلك الاّول الذى هو فلك القمر . والميم من « الرحمن » : بازاء كرة النار التى هى اوّل العناصر . والنون من « الرحمن » : بازاء كرة الهواء التى هى الثانية من العناصر . . والالف من « الرحيم » : بازاء كرة الماء التى هى الثالثة من العناصر . واللام من « الرحيم » : بازاء كرة الارض التى هى الرابعة من العناصر . والراء من « الرحيم » : بازاء الحيوان الذى هو اوّل المواليد . والحاء من « الرحيم » : بازاء النبات الذى هو ثانى المواليد . والياء من « الرحيم » : بازاء المعدن الذى هو ثالث المواليد . والميم من « الرحيم » : بازاء الانسان الذى هو جامع الكل ومرجع الكل .

(٦٩٧) هذا بالنسبة الى العالم الصورى . وامّا بالنسبة الى العالم المعنوى ، فالباء منها (اى من البسملة) : بازاء الحقيقة المحمّدية وصورته الجامعة المصطفوية . والسين منها : بازاء الحقيقة الآدمية وصورته الجسدية . والميم منها : بازاء الحقيقة النوحية وصورته الجسدية . والالف من « الله » : بازاء الحقيقة الابراهيمية وصورته الجسدية . واللام الاولى منه (اى من « الله ») : بازاء الحقيقة الداودية وصورته الجسدية . واللام الثانية منه : بازاء الحقيقة الموسوية وصورته الجسدية . والهاء منه : بازاء الحقيقة العيسوية وصورته الجسدية . والالف من « الرحمن » : بازاء الحقيقة المرتضوية وصورته

الجسدية . واللام من « الرحمن » : بازاء الحقيقة الحسنية وصورته الجسدية . والراء من « الرحمن » : بازاء الحقيقة الحسينية وصورته الجسدية . والحاء من « الرحمن » : بازاء الحقيقة السجّادية وصورته الجسدية . والميم من « الرحمن » : بازاء الحقيقة الباقرية وصورته الجسدية . والنون من « الرحمن » : بازاء الحقيقة الجعفريّة وصورته الجسدية . والالف من « الرحيم » : بازاء الحقيقة الكاظمية وصورته الجسدية . واللام من « الرحيم » : بازاء الحقيقة الرضوية وصورته الجسدية . والراء من « الرحيم » : بازاء الحقيقة الجوادية وصورته الجسدية . والحاء من « الرحيم » : بازاء الحقيقة النقية وصورته الجسدية . والياء من « الرحيم » : بازاء الحقيقة العسكرية وصورته الجسدية . والميم من « الرحيم » : بازاء الحقيقة المحمّدية ، المعبّر عنها بالمهدى ، وصورته الجسدية .

(٦٩٨) والحق انّ هذا تطبيق حسن وترتيب لطيف ، دالٌّ على جامعية البسملة للعوالم كلها من الصورية والمعنوية . وقد وضعت فى هذه الصورة ، المشتملة على الترتيبين ، دائرة وكتبتها فى اوّل الكتاب مجدولة ، مشكلة . وذلك لانّ « الله » اسم جامع للاسماء كلها ، والكل مظاهر له اجمالاً . و « الرحمن » اسم خاصّ بمعنى العامّ ، وهو يشمل الايجاد والاعطاء بحسب الوجود واقتضاء الجود الذاتى ، بحكم الجواد والمفيض على القوابل بحسب القابلية . و « الرحيم » اسم عام بمعنى الخاصّ ، وهو يشمل الاعادة والرجوع والجزاء والثواب . والاوّل (اى الله) اشارة الى حضرة الاطلاق والوجود المطلق . والثانى (اى الرحمن) الى حضرة التقييد والوجود المبدئى . والثالث (اى الرحيم) ، الى حضرة التقييد ايضاً والوجود المنتهائى . والعالم منحصر فى هذه المراتب (الثلاث) : المبدئية والوسطية والمنتهائية . فحصل بالذات واسمه الذاتى ، الذى هو « الله » تعيين الاشياء وتحقيقها ، فى العلم والحضرة العلمية ، على ما هى عليه . وحصل بالصفات واسمه تعالى

الصفاتى، الذى هو « الرحمن » ، ايجادُ الاشياء فى الخارج والعالم الروحانى مطابقاً لما فى علمه. وحصل بالفعل واسمه تعالى الفعلى، الذى هو « الرحيم » ، ظهورُ الاشياء فى عالم الشهادة الجسمانى ، مطابقاً لما فى العالم الروحانى والعلمى . والحضرة الاولى تسمّى بالحضرة الاحدية ؛ والثانية ، بالحضرة الواحدية ؛ والثالثة ، بالحضرة الربوبية .

(٦٩٩) وهذه الحضرات متخفية فى البسملة ، بحكم لفظ « كن » . فانّ الالف ، المخفية بين الباء والسين ، دالّة على الحضرة الاحدية. والالف المخفية بين اللام والهاء فى « الله » ، دالّة على الحضرة الواحدية . والالف المخفية بين الميم والنون فى « الرحمن » ، دالّة على الحضرة الربوبية، لانّ لفظة « كن » صادرة من هذه الحضرات ، فلا بدّ لها من التثليث ، لانّ كل حرف فرض فيها هو من اقتضاء حضرة من الحضرات الثلاث . والواو من لفظة « كن » ، الذى كان فى الاصل « الكون » ، انما اُسقطت للتخفيف من اللفظ ، ولعادة العرب الجارية فيها . ولا يخفى على اللبيب الفطن دقّة هذه الاشارات، واعتقاد انّها نازلة على صاحبها من هذه الحضرات . والحمد لله على ذلك [٦٠ الف] .

(٧٠٠) واذا عرفت هذا، فاعلم انّ ظهور الحق تعالى بصور المظاهر العلوية والسفلية، المعبّر عنها بالكثرة ، ليس الا من حيث النسب والاضافات، المسقطة عند التوحيد الصرف ، لقولهم : « التوحيد اسقاط الاضافات » لانّه من اضافة المطلق الى المقيّد ، و (من اضافة) الربّ الى المربوب ، و (من اضافة) الخالق الى المخلوق تحصل الكثرة الاعتبارية والتعدّد والغيرية . والا ، فى نفس الامر ، وعند اعتبار الذات الصرف ، فليس هناك كثرة ولا غيرية . والى الثانى ، اى الظهور والكثرة بعد انحصارهما بالوحدة ، اشار (الحق) وقال : « كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ ان اُعرف فخلقت الخلق » وقال : « وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون . » والى الاوّل ، اى الغيبة

والخفاء الذاتيين المطلقين ، اشار (الحق) وقال : « وانّ الله لغنى عن العالمين . »

(٧٠١) وكذلك ظهور الالف بصورة الحروف ، فانّ من اضافته الى كل حرفٍ حرفٍ من الحروف ، و (من) نسبته الى كل متعيّنٍ متعيّنٍ منها تحصل الكثرة والتعدد والغيرية . فاذا ما ظهر (الالف) بذاته ، ورجع الى وحدته فلا كثرة ولا غيرية . ومن اقتضاء هذه المناسبة بين ظهور الحق تعالى بصور المظاهر ، وظهور الالف بصور الحروف ، سمّى كلّ موجودٍ موجودٍ من الموجودات بازاء حرفٍ من الحروف كما بيّنّاه ؛ وعبّر عن البعض بالباء ، وعن البعض بالجيم ، وعن البعض بالدال . فكما تنسب الذات الآلهية الى كل واحدٍ واحدٍ من الموجودات ، وتحصل منها (اى من هذه النسبة) الكثرة ، ويصير الحق تعالى موسوماً بكل واحدٍ واحدٍ منها ، فكذلك الالف . فان من نسبته واضافته الى كل واحدٍ واحدٍ من الحروف ، تحصل الكثرة (الابجدية) ويصير الالف موسوماً بكل واحدٍ واحدٍ منها ، اعنى (انّ) الالف كما يحصل له مثلاً ، بالنسبة الى الباء اسمٌ ، وبالنسبة الى الجيم اسمٌ آخر ، وبالنسبة الى الدال ، كذلك يحصل للحق تعالى بالنسبة الى العقل الاوّل اسم ، وبالنسبة الى النفس (الكلية) اسم آخر ، وبالنسبة الى الجسم (الكلى) كذلك . والغرض انّ ظهور الحق تعالى بصور العالم هو بعينه ظهور الالف بصور الحروف .

(٧٠٢) واذا عرفت هذا ، فاعلم ايضاً انّ هذه العوالم المذكورة ، المحسوبة بتسعة عشر تارة ، وبثمانية عشر اُخرى من غير اعتبار الانسان ، (هذه العوالم) لها اعتباران : الاوّل مع الانسان الجامع ، فانها (حينئذ) تسعة عشر ؛ والثانى بغير الانسان ، فانّها ثمانية عشر . وذلك بحكم قوله تعالى : « وهو الذى خلق السماوات والارض فى ستّة ايام . » و « الستة » فى المراتب الثلاث ، من الجبروت والملكوت والملك ، تكون ثمانية عشر ،

ويضاف اليها الانسان ، فتصير تسعة عشر . واذا اعتبرتها على سبيل الكليات ، وحاسبت كل كلىّ منها مشتملاً على الف جزئى ، لقوله تعالى : « وان يوماً عند ربّك كألف سنة مما تعدون » يكون المجموع ثمانية عشر الف عالم ، ويكون مع الانسان ايضاً تسعة عشر ، ويصدق عليه قوله تعالى : « عليها تسعة عشر . »

(٧٠٣) ثم اعلم انّ هناك ثلاثة عوالم كلية آلهية ، مستورة فى « بسم الله الرحمن الرحيم » باعتبار الالفات الثلاثة المخفية فيها ، كما اشرنا اليها ؛ وهى العلّة للعوالم الكونية التى هى تسعة عشر ، لانّ العوالم الآلهية بمقتضى قوله : « كن » صارت مقتضية لثلاثة اُخرى ، من العلم والارادة والقدرة ، (وصارت) مترتبة على ثلاثة اُخرى من القوابل ، وهى المعلوم والمراد والمقدور ، فصارت تسعة ؛ ويحصل منها تسعة اُخرى ، من العقول والنفوس والاجسام ، لانّ الظاهر اذا كان تسعة ، لا بدّ وان يكون الباطن كذلك ، لانّ الملك لا ينفكّ عن الملكوت . فيكون التسعة مع التسعة ثمانية عشر ، ويصير (المجموع) بالانسان ، كما قلناه مراراً ، تسعة عشر.

(٧٠٤) وعند التحقيق ، الى التسعة الاولى اشار الحقّ تعالى وقال لموسى ـ عم : « وادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء فى تسع آيات . » والمراد منها معجزاته الظاهرة الباهرة بقوة تلك التسعة الروحانية المعنوية ، فانّه بها كان يتصرف فى (المعجزات) التسعة الثانية ، الجسمانية الصورية . ولهذا ما تعدّت المراتب الجسمانية ، من الافلاك عن التسعة ، و (ما تعدّت) الروحانيات التابعة لها (عن التسعة ايضاً) .

(٧٠٥) وعلى الجملة ، انحصرت العوالم كلها ، باىّ وجه و (على) اىّ اعتبار اردت ، مع الانسان ، فى تسعة عشر لا ازيد ولا انقص . وهذا هو المطلوب من هذا البحث . وكذلك العوالم الموسومة بعوالم المعانى ، فانّها ايضاً منحصرة فى هذه الاعداد ، كما عرفت تطبيقهما بوجوه متعددة .

ومع ذلك ، فقد بقى منها وجهٌ آخر نشير اليه ، ونختم هذا البحث عليه ، ونشرع بعده فى الدائرتين المجدولتين ، المشتملتين على تعدادهما ، وذلك يكون فى تفسير قوله تعالى : « عليها تسعة عشر » على سبيل التفصيل دون الاجمال ، فانّ فيهما من المعانى العجيبة ، السانحة من الغيب ، بعناية الله وهدايته ، التى ما سبقنى بها احد من المتقدمين ، وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل .

القاعدة السابعة

فى تطبيق العالم الصورى بالعالم المعنوى

وانحصارهما فى تسعة عشر مرتبة من المراتب المذكورة بحكم قوله تعالى « عليها تسعة عشر » وبيان خصوصية هذا العدد باهل النار دون غيرهم

(٧٠٦) اعلم ـ ايّدك الله ! ـ انّ فى هذا المقام ، بالنسبة الى هذه الكلمة الكريمة ، سؤالين : الاوّل ، علّة خصوصية « الزبانية » باهل النار ؛ والثانى ، علّة حصرهم فى « تسعة عشر » لا غير . امّا السؤال الاوّل فيجب عليك ان تعرف انّ النار فى الحقيقة والتعذيب بها عبارة عن تعلّق الانسان بما فى هذا العالم من الزخارف الدنياوية والملذات النفسانية ، ظاهرة كانت او باطنةً . فانّ كلّ تعلّقٍ سببُ ملكة من الملكات [٦٠ ب] الردية المعبّر عنها فى العرف بالملك ، لتملكه له وتمليكه عليه . والشرع يسمّى تلك الملكة ملكاً ، وهو صحيح . وكذلك فى صورة الاخلاق الحميدة والملكات الفاضلة الحسنة ، فان هناك ايضاً يسمّى الشرع (تلك الملكات) مَلَكاً . والتفاوت بينهما انّ (الملك) فى صورة الملكات الردية والاخلاق الذميمة يسمّى « زبانية » ، وفى الصورة الحسنة والاخلاق الحميدة يسمّى « رضواناً » . وكلاهما واحد . والملك فى العالم الكبير عبارة عن قواه الروحانية والجسمانية ، وفى العالم الصغير (هو) كذلك (اى هو عبارة عن قواه الروحانية والجسمانية) ،

كما اشار اليه الشيخ (ابن العربى) فى « الفص الاوّل » بقوله : « وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم ، المعبر عنها فى اصطلاح القوم « بالانسان الكبير » . فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسّيّة التى فى النشأة الانسانية » . وكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الانسان ، لانّ قوى العالم اجتمعت فيه باسرها . فالانسان عالم صغير ، والعالم انسان كبير لوجود الانسان فيه . وفى الملائكة وتحقيقها ابحاث كثيرة ستجىء فى موضعها من الكتاب .

(٧٠٧) والحاصل انّ الملكات الفاضلة الحميدة هى سبب الدخول فى الجنّة الصورية والمعنوية ، وانّ الملكات الردية المذمومة هى سبب الدخول فى الجحيم الصورية والمعنوية . وهذا شىء قطّ ما خالفه احد من الانبياء والرسل والاولياء والائمّة والحكماء والمشايخ . وكلّ من خالف هذا اصلاً ورأساً فهو ليس بانسان ولا صاحب ايمان ، بل هو حيوان اقلّ منه . وهذا يتعلّق بتعلّق الانسان : فكل ما كان تعلّقه بالدنيا اكثر ، كانت اخلاقه اردى واخسّ ؛ وكل ما كان تعلّقه بالدنيا اقلّ ، كانت اخلاقه احسن والطف . والتعلّقات وان كانت كثيرة ، والملكات وان كانت متنوعة بحسبها ، لكن مجملا هى منحصرة فى تسعة عشر تعلّقاً وتسع عشرة ملكة . فتكون الملائكة المخصوصة بحسب الدخول فى الجنة او فى النار كذلك .

(٧٠٨) وذلك لانّ الجنّة والنار غير خارجتين عن العالم ، صورتيين كانتا او معنويتين . والدليل عليه ، بعد قول النبى ـ صم : « انّ الجنّة والنار اقرب الى احدكم من شراك نعله » ، ان يتحقق عندك انّ تعلّق الانسان باجمعه لا يخرج ، بحسب الظاهر والباطن ، عن (نطاق او تأثير) البروج الاثنى عشر والكواكب السبعة السيارة ، وهذه تسعة عشر . فتكون تعلّقاته منحصرة فيها . وتكون الملكات ، المعبّر عنها بالملك ، كذلك . وبيان ذلك هو انّ كل برج ، من البروج المذكورة ، مخصوصٌ بتعلّق من التعلّقات

الانسانية ؛ وحكم البروج متعلّق بسير الكواكب فيها ، كما هو مقرر فى علم النجوم ؛ فيكون المجموع تسعة عشر ، وتكون تعلّقاته منحصرة فيها .

وعند التحقيق لم تكن بعثة الرسل وانزال الكتب واساس التكليف وقاعدة الامر والنهى الا لخلاص الانسان من هذه التعلقات الموجبة لهلاكه ، وخلاصه بذلك من الملائكة التسعة عشر ، المعبّر عنهم بالزبانية ، ووصوله الى الملائكة التسعة عشر ، المعبّر عنهم بالرضوان .

(٧٠٩) واليه اشار النبى ـ صم ـ بقوله : « من اراد ان ينجيه الله تعالى يوم القيامة من الزبانية التسعة عشر فعليه بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم فانّ كل حرف منها يكون جنّة له من كل واحد منهم . » وهذا اشارة الى الخلاص من العوالم التى تتعلّق بحروف « بسم الله الرحمن الرحيم » من التى سبق تفصيلها ببركة اسماء الله تعالى الذاتية والوصفية والفعلية ، الجامعة لجميع الاسماء . والى التجرد من هذه العوالم وما فيها ، اشار الحق تعالى وقال : « واذكر اسم ربّك وتبتل اليه تبتيلا » . و « التبتيل » هو الانقطاع عن الكل ، والتوجه اليه سبحانه بالكلية ، لانّ كل من يتبتل اليه تعالى وينقطع الى حضرته ، لا يكون له تعلّق بشىء أصلاً ، دنيوياً كان (الشىء) أو اُخروياً . ومن هذا قال تعالى : « أليس الله بكاف عبده ؟ » وقال : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه انّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شىء قدراً . » وقال النبى ـ صم : « الدنيا حرام على أهل الآخرة والآخرة حرام على أهل الدنيا وهما حرام على أهل الله » .

(٧١٠) وقول النبى ـ صم : « موتوا قبل أن تموتوا » أيضاً اشارة الى ترك الانسان وتجرّده عن التعلقات كلها ، لانّ « الموت قبل الموت » هو الموت الارادى ، الذى هو ترك ما سوى الله تعالى والانقطاع اليه ، لانّ ذلك موجب للبقاء السرمدى والحياة الطيبة الابدية في الجنّة الصورية والمعنوية لقولهم : « مُتْ بالارادة تحيى بالطبيعة » ولقول الكامل : « الناس نيام فاذا

ماتوا انتبهوا » لانّ « النوم هنا عبارة عن الجهل والغفلة ، و « الانتباه » عبارة عن العلم واليقظة ـ رزقنا الله تعالى الوصول اليها ! ـ واليه أشار الحق تعالى بقوله ايضاً : « او من كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » الآية . ومعناه : او من كان ميتاً بالارادة فاحييناه بالحياة الطيبة الحقيقية ، من العلم والمعرفة والمشاهدة ، وجعلناه بهذه المعارف بين الناس عالماً عارفاً مشاهداً ، كمن هو ميت فى ظلمات الجهل ، غير خارج منها ، لانّ « النور » ما جاء (فى القرآن) الا بمعنى العلم والحياة والوجود وامثالها ، و « الظلمة » ما جاءت (فيه ايضاً) الا بمعنى الجهل والفناء والعدم وامثالها ، لقوله تعالى : « أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربّه » اى على علم من ربّه ، وقوله تعالى : « الله نور السماوات والارض » اشارة الى بقاء السماوات والارض ومن فيهما به ، لانّ بقاء الكل وقيام الجميع ليس الا به وبوجوده المعبّر عنه بالنور .

(٧١١) وبالجملة ، هذه قاعدة مطّردة بين اهل الله انّ كل [٦١ الف] من مات بالموت الارادى لا بدّ له من البقاء الحقيقى ، دنيا كان او آخرة ، اعنى صورةً كان ذلك الموت او معنىً . والى صاحب هذا الموت اشار الله تعالى وقال : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » و « تحديد البصر » الذى هو البصيرة ، لا يكون الا بالعلم والكشف والشهود ، كما قال : « ذلك يوم مشهود » . والكشف والشهود لا يكونان الا عن علم ومعرفة وذوق ووجدان . ويكفى فى هذا كله قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربّهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله » لانّ هذا اشارة الى « القتل المعنوى » الذى هو « الموت الارادى » الموجب للبقاء والحياة الحقيقية والرزق المعنوى الروحانى الذى هو العلم والمعرفة والكشف . وهذا لا يخفى على اهله . وههنا ابحاث

تعرف من مظانّها .

(٧١٢) ويعرف من تحقيق هذا السؤال الاوّل ـ وهو علّة الخصوصيّة ـ تحقيق السؤال الثانى ، وهو علّة الحصر . فانّ التعلّقات اذا لم تكن اكثر من التسعة عشر ، لا بدّ وان لا تكون الزبانية اكثر منها ، كما سيجىء تحقيقها عند بحث « السلسلة » و « الحجاب » . هذا بالنسبة الى تجرّد الانسان عن التعلّقات المذكورة ، والى ثمرتها الحاصلة له بسببها ، المشار اليها بالتسعة عشر . وامّا بالنسبة الى الانبياء وبعثهم ، لاجل خلاصهم من تعلقاتهم وايصالهم الى كمالاتهم ، فهو الذى اشار اليه تعالى وقال : « لقد منّ الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين » وقال : « رسلاً مبشرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً» وامثال ذلك كثيرة فى هذا المعنى .

(٧١٣) واذا تقرّر هذا ، فلنرجع الى ما كنا بصدده ، ونقول : يجب عليك ان تعرف انّ كل من لم يخلص ، فى هذه الدنيا ، من هذه التعلّقات الحاصلة له بسبب تعلّقه بالبروج الاثنى عشر والكواكب السبعة ، يبقى بعد الموت الطبيعى فى ايدى الملكات الحاصلة له من هذه التعلّقات المعبّر عنها بالتسعة عشر ملكا او زبانيةً . ولا يمكن الخلاص منها ابداً ، لقوله تعالى : « خالدين فيها ابداً » ولقوله تعالى : « من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضلّ سبيلا » لانّ ازالة الملكات ، بعد اضاعة الآلات ، فى غاية الصعوبة ، بل من المستحيلات . وكل من خلص منها فى هذه الدنيا ، حصل له ، بازاء الملكات الردية ، الملكاتُ الحميدة الفاضلة ، وحصل له الوصول الى الجنّة الصورية والمعنوية ، وصارت تلك الزبانية له « رضوانا » برضائهم عنه ورضائه عنهم ، لقوله تعالى : « رضى الله عنهم ورضوا عنه » وقد بقى فيها خالداً ابداً ، كما قال تعالى : « خالدين فيها ابداً . »

(٧١٤) وهذه الملكات والملائكة ، كما قلناه مراراً ، منحصرة في هذه الاعداد بحسب الكلى والاجمالى ، والا فمن حيث الجزئى والتفصيلى لا يعرف عددها وحصرها الا الله تعالى ، لقوله تعالى : « وما يعلم جنود ربّك الا هو » ولقوله : « حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » لانّ « حتى » شرط ، والمراد ظهور الافعال من الفاعل بالفعل دون القوة الى حين الوفاة ، لانّ « العلم » وان كان سابقاً بفعله من الله تعالى ، لكنْ فى تعلّق العلم بالمعلوم ، حين الوجود ، شرطٌ شريف وفيه سرّ لطيف لا يعلمه الا الخواصّ ، كما قال تعالى : « وما يلقاها الا ذو حظ عظيم » لانّ « العلم » فى هذا المقام تابعٌ للمعلوم ، وان كان في مقام آخر تابعاً للعلم . وههنا ابحاث تعرف من مظانّها .

(٧١٥) وبالجملة فتلك الجزئيات حيث انّها غير معلومة الا له تعالى فليس بحثنا فيها ، بل بحثنا فى الكليات المذكورة . فنقول : اعلم انّ هذه الكليات ايضاً تنقسم بقسمة اُخرى الى سبعين سلسلة وسبعين الف حجاب ، وغير ذلك مما ورد فيها من الاشارات الآلهية والكنايات النبويّة . امّا « السلسلة » فقوله تعالى : « ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا . » وامّا « الحجاب » فقول النبى ـ صم : « انّ لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة ، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه . » والكل راجع الى ما قلناه ، لانّ ترتيب العالم وان وقع اجمالاً على ترتيب حروف البسملة ، فهو قد وقع ايضاً تفصيلاً على ترتيب الحروف المقطّعة ، كما اشرنا اليه بانّ الحروف (الهجائية) ثمانية وعشرون حرفاً ـ بالمنقوطة وغير المنقوطة ـ اربعة عشر منها بازاء (عالم) الملك وهى المنقوطة ، واربعة عشر بازاء (عالم) الملكوت وهى غير المنقوطة . واشارة الحق تعالى واشارة النبى ـ صم ـ تشيران الى انّ « السلسلة » و « الحجاب » ، اجمالاً وتفصيلاً ، هى العوالم المشتملة على هذه « السلاسل » و « الحجب » .

والذى سبق من قول النبى ـ صم : « انّ قراءة « بسم الله الرحمن الرحيم » تنجى صاحبها من الزبانية التسعة عشر » اشارة الى هذا ، لانّ كل حرف منها (اى من البسملة اذ) يصير جنّة له من العذاب ، دالّ عليه ، لانّ العالم على حسب الكلّى مشتمل على حروفها (اى تسعة عشر) ، وكل حرف منها (اى من البسملة) يصير جنّة من كل سلسلة وحجاب معبر عنهما بازائه ، فيعرف انّ المراد بـ « السلسلة » و « الحجاب » التعلّق بالعالَم وما يتعلّق به .

(٧١٦) واذا عرفت هذا ، فاعلم انّ الغزالى وفخر الدين الرازى ونجم الدين كبرى ونجم الدين دايه والعراقى ، وجماعة آخرين من المشايخ والعلماء ، قد اجتهدوا فى تحقيق هذه الآية و (هذا) الخبر ، وحصر « الحجاب » و « السلسلة » فى السبعين وسبعين الف ، وما تمكنوا فيه ، وكلهم اتفقوا على انّهما (اى الآية والخبر) للتغليب ، لا للحصر والتعيين . ونحن قد فتح الله تعالى عين بصيرتنا ، وكحل اعين عقولنا [٦١ ب] بنوره الحقيقى ، حتى كشفنا وشاهدنا الحال على ما هو عليه ، وكتبنا فيها رسالة بالعربية ورسالة بالعجمية ، وبينّاها بوجوه متنوعة .

(٧١٧) وكيفية ذلك ان تعرف انّ مراتب العالم قد وقعت بأسرها على ثمانية عشر مرتبة ؛ والعالم له ظاهر وباطن ، اى مُلك وملكوت ؛ فتكون هذه الثمانية عشر ، بحسب العالمين المذكورين ، ستّاً وثلاثين عالماً ، بعد الانسان الذى هو الجامع للكل . و « السلاسل » و « الحجب » مضافة اليه ، فانّها به تصير تسعة عشر . فمن الستّة والثلاثين يسقط العالَم الانسانى ، حينئذٍ يبقى خمس وثلاثون عالماً . وكذلك (الحكم) بالنسبة الى عالم الانفس ، الذى هو الانسان او العالم الصغير . فيصير المجموع سبعين عالما ، وسبعين حجاباً ، وسبعين سلسلة من حيث الكلى ، وسبعين الف حجاب ، وسبعين الف سلسلة من حيث الجزئى ، بحكم التطبيق بين العالمين ، اى عالَم

الآفاق وعالَم الانفس ، لقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق . » وهذا هو المطلوب .

(٧١٨) وقد اشار الى هذا الشيخ (ابن العربى) فى « الفتوحات » عند الباب الثانى والستّين (٦٢) منها ، فى « مراتب اهل النار » ، وقسّمها بحسب الطوائف الاربع ، بحكم اليمين والشمال والخلف والقدام ، وابواب الجحيم التى هى سبعة ، الى ثمانية وعشرين منزلاً ، مطابقاً لمنازل القمر بها ، المنقسمة على الفلك الثامن ، الى ان وصل الى الفين وثمان مائة منزل ، مستخرجة من الاقسام (اى الابواب) الجحيمية السبعة « لانّ من ضرب ثمانية وعشرين فى مئة يخرج الفان وثمان مئة ، فهى الثمانية والعشرون مئة . فما برحت الثمانية والعشرون تصحبنا . وهذه منازل النار . » وفيه (اى هذا البحث) طول . فافهم ! هذا مضى .

(٧١٩) وامّا خصوصية الجزئيات التى تكون تحت الكليات بالالف دون غيره ، فذلك بحكم قوله تعالى : « وانّ يوماً عند ربّك كالف سنة مما تعدون . » فانّه دليل عليه . والكلّىّ وان جاز اشتماله على اكثر من الالف ، الا انّه من حيث انّ الله تعالى اخبر عن ايجاد العالم بانّه كان فى « ستة ايام » واخبر عن كل يوم بانّه الف سنة ، فراعينا المناسبة وقلنا كما قال ، لانّه اصدق قائل . وايضاً الالْف عدد تامّ كلّىّ من كلّيّات الاعداد وهو كان انسب من غيره ، لانّه ليس فوق مرتبته مرتبة ، والكل راجع اليه ، حاضر لديه ، داخل فيه . ومع ذلك ، فنحن نشرع فى تحقيقه باكثر من ذلك ، فى اثناء هذا البحث ، ان شاء الله .

(٧٢٠) هذا اذا حسبنا « الكون » مع الواو . وامّا اذا حسبناه بغير الواو ، فيبقى هنا لفظة « كن » على قرارها ، من غير احتياج الى اسقاط وحذف . فيكون الحساب حساباً صحيحاً من غير تكلّف ، لِانّ « كن » فى العدد سبعون لا غير ، فيشمل (هذا العدد) العالم ظاهراً وباطناً ، صغيراً

وكبيراً ، كما اشرنا اليه . وبوجه آخر ، اذا حسبنا لفظة « كن » على ثلاثة احرف ـ من الكاف والواو والنون ـ وحسبنا كلّ (حرف) واحد منها ثلاث مرات ، تحصل تسعة فى نفسها . وهذه التسعة تنقسم الى الظاهر والباطن وتصير ثمانية عشر . وهذه ثمانية عشر تعتبر فى (عالم) الملك ، وثمانية عشر فى (عالم) الملكوت ، ويسقط منها الانسان ، فيبقى خمس وثلاثون ، ويعتبر مثل ذلك (العدد) فى الانسان فيصير سبعين ، على مقدار « السلسلة » . ويحسب اشتمال الكلّى على الجزئى بالالف ، فيصير مقدار « الحجاب » ويكون التطابق مطابقاً . وهو المطلوب . هذا مضى .

(٧٢١) وامّا تحقيق اشتمال الكلّى على الف جزئى ، فهو ان تعرف اوّلاً انّ مرادنا بالكلى تارةً يكون كلّياً عقلياً ، وتارةً يكون كلّياً طبيعياً ، وتارةً كلّياً منطقياً ، وتارةً كلّياً اصطلاحيّاً بطريق القوم . وهو اجمال الامر دون التفصيل . والكلّيات فى هذا المقام اكثرها من هذا القبيل . وهذه الكلّيّات يجوز اشتمالها على الالف وعلى الالوف . وثانياً ، انّ الله تعالى اخبر بقوله : « وهو الذى خلق السماوات والارض فى ستة ايام » وقال : « انّ يوماً عند ربّك كألف سنة مما تعدون » و « السماوات » عبارة عن عالم الجبروت ، و « الارض » عبارة عن عالم الملك ، و « ما بينهما » عبارة عن عالم الملكوت ، او العقول والنفوس والاجسام . فيكون كل كلّى منها (اى من هذه العوالم) مشتملاً على الف جزئى لا غير ، وان كانت هذه المراتب كلّها كلّياتٍ وعوالم مشتملةً على اُلوف من الموجودات والمخلوقات ، واكثر واقلّ . وحيث انّ مراتبها معبّر عنها بستة ايام ـ واليوم الف سنة ـ فتكون كلّ مرتبة منها مخلوقة بستة ايام ، كل يوم الف سنة . واذا كان كل يوم منها بالف سنة ، يكون المجموع بثمانية عشر الف عام ، ويكون الحساب صحيحاً ، ويخرج منها حساب « السلسلة » و « الحجاب » على الوجه المذكور .

(٧٢٢) وان قلت : لم لا يجوز ان يكون الكل مخلوقاً بستة ايام ، لا كل واحدٍ واحدٍ من المراتب الثلاث ؟ ـ قلنا : لانّه تعالى اخبر فى موضع آخر انّه مخلوق كذلك ، وهو قوله تعالى : « انّكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون له انداداً ، ذلك ربّ العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سواء للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض اتيا طوعاً او كرهاً ، قالتا اتينا طائعين ، فقضاهن سبع سماوات فى يومين واوحى فى كل سماء امرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ، ذلك تقدير العزيز العليم . »

(٧٢٣) وان قلت : يعلم من هذا انّه تعالى خلقهما فى « ثمانية ايام » لا فى ستة ، ـ قلنا : لا يلزم ذلك ، لانّ قوله تعالى : « فى اربعة ايام » تقديره انه فى تتمة اربعة ايام ، والا فيلزم النقيض فى قوله ، وجلّ جنابه عن ذلك ! ومعلوم انّه عند خلق السماوات والارض لم يكن لا يوم ولا زمان ، فيجب التقدير كما ذهب اليه المفسّرون . وعند المحققين ، هذا اشارة الى تخليق الجسمانيات الماديات ، والا فالروحانيات المفارقات مقدّسة عن ذلك ، لانّها وجدت بغير مادة ولا مدة [٦٢ الف] . وان فسّرنا « الايام » بالمراتب الستّة التى اوّلها ، عند الشيخ ، المعدن ثم النبات ثم الحيوان ثم الانسان ثم الجنّ ثم الملَك ، جاز . وان فسّرنا كلّ مرتبة منها بالف سنة ربوبيّة (اى من ايام الربّ) ، جاز . وان فسّرنا المراتب الست بالجبروت والملكوت والملك والحيوان والجنّ والملك ، جاز . وان فسّرنا (المراتب) بالعقل الاوّل والنفس الكلية والطبيعة والهيولى والجسم والعناصر ، جاز . ولكن تحقيق هذا يحتاج الى تحقيق « ايام الالوهيّة » والفرق بينها وبين « ايام الربوبيّة » وذلك يطول لانّ فيه بسطاً واتساعاً .

(٧٢٤) ومن بعض ذلك (هو ان تعلم) انّ لليوم الآلهى اعتبارين: الاوّل ان يحسب كل يوم بالف سنة ، لقوله تعالى : « وانّ يوماً عند ربّك

كالف سنة مما تعدون » و (هذه) هى « ايام الربوبيـّة » . والثانى ، ان يحسب كلّ يوم بخمسين الف سنة ، لقوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » و (هذه) هى « ايام الالوهيـّة ». ومن هذا قال العارف : « انا اقلّ من ربّى بسنتين » ، ومراده بهما : سنة الربوبيـّة وسنة الالوهيـّة . وبيانهما اجمالاً انّ « الالوهيـّة » اشارة الى اوّل تعلّق العلم بالمعلومات الاول التى هى العقول والارواح المجرّدة البسيطة ، بحسب الظهور فى العالم الروحانى ؛ وانّ « الربوبيـّة » اشارة الى اوّل تعلّق العلم بالمعلومات (الثوانى) التى هى الاجسام والبسائط العنصرية والمواليد، بحسب الظهور فى العالم الجسمانى . وبالجملة (الالوهيـّة) هى تعلّق الآله بالمالوه معنىً ، و (الربوبيـّة هى تعلّق) الربّ بالمربوب صورةً ، من حيث الظهور بحسب الظاهر (فى الربوبيـّة) والباطن (فى الالوهيـّة) . ومن هذا (المقام) قال العارف : « انّ للربوبيـّة سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبيـّة .» وقال ـ صم : « افشاء سرّ الربوبيـّة كفر . » وهذا دقيق . فافهم وحقّق ! فانـّه ينفعك كثيراً .

(٧٢٥) واذا عرفت هذا ، فنرجع ونقول : فالايام المذكورة ان عددناها بالاعتبار الاوّل يكون كل يوم الف سنة ، ويحصل من حساب الاسبوع فى الاسبوع تسع واربعون الف سنة ، ويحصل من كبيسة هذه الايام الف سنة اخرى ، فيكون المجموع خمسين الف سنة . وقس على هذا حساب الشهر والسنة ، ان كنت ماهراً فى الحساب ! وهذا اشارة الى عروج الخلق وصعودهم بعد النزول ، من غير انقطاع عند البعض ، ومع انقطاع عند الآخرين . ويعبـّر عن النزول بالمبدأ والايجاد ، وعن العروج بالمعاد والاعدام . وتكون القيامات الثلاث ، من الصغرى والوسطى والكبرى، واقعة دائماً عند البعض ، وعند البعض لا دائماً ، لانّ (القيامة) الصغرى منها تكون الف سنة ، و (القيامة) الوسطى تكون خمسين الف سنة ،

و (القيامة) الكبرى تكون ثلاث مائة وخمسين الف سنة ، لانّ لكل كوكب ، من الكواكب السبعة السيارة ، الف سنة دورةً بالخاصّة ، وستة آلاف سنة دورةً بالمشاركة مع كواكب اُخر منها . فيحصل من السبعة فى السبعة ، على الحساب المذكور ، تسع واربعون الف سنة ، ومن الكبيسة المضافة اليها يحصل خمسون الف سنة . وهكذا من غير انقطاع ايضاً عند البعض ، ومع انقطاع عند الآخرين .

(٧٢٦) والحقّ انه (اى النزول او العروج) بالنسبة الى الدنيا واوضاعها القابلة للتغيير والتبديل ، منقطع كما اخبر به الكتاب والسنّة ؛ وبالنسبة الى الآخرة واوضاعها الغير القابلة للتغيير والتبديل (فذلك) غير منقطع كما اخبر عنه الحق تعالى فى كتابه وقال : « انّ فى ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ، ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود ، وما نؤخّره الا لاجل معدود ، يوم لا تكلّم نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد ، فأمّا الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها ما دامت السماوات والارض الا ما شاء ربّك ، ان ربّك فعّال لما يريد ، وامّا الذين سعدوا ففى الجنّة خالدين فيها ما دامت السماوات والارض الا ما شاء ربّك عطاء غير مجذوذ . »

(٧١٧) وليس المراد (الآن) هذا ، بل المراد انّ العالم الصورى منحصر فى تسعة عشر مرتبة كلية ، وكذلك العالم المعنوى ، بحكم قوله تعالى : « عليها تسعة عشر » . وانّ « الزبانية التسعة عشر » اشارة الى تعلّق الانسان ظاهراً وباطناً بهذه المراتب . وتطبيق ذلك مرةً اُخرى هو انّ البروج الاثنى عشر ، وان كان للانسان تعلّق بها ، لكن يخرج منها برجان برج النفس وبرج العلوم اللذين للآخرة ، فيبقى عشرة (بروج) . والعشرة فيها دوران فى السبعة (الكواكب) . والعشرة فى السبعة يكون سبعين . فهذه السبعون تصير فى حقّه « سلسلة » و « حجاباً » و « زبانية » فى

الصورة الجحيمية والصورة الجنانية ، الصورية والمعنوية . ونعم التطبيق هذا ونعم التطبيق المقدّم على ذلك !

(٧٢٨) واذا ثبت هذا وتقرّر ، فلنشرع فى الدائرتين المجدولتين ، المشتملتين على هذه العوالم ، كما فعلنا هذا فى الدائرتين المشتملتين على السبعة والاثنى عشر ، وان كان المقصود من الكل واحداً . وهو هذا . وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل [٦٢ ب] . وهذه صورة الدائرة المجدولة لمثال العالم الصورى ، وبيان انّ كلياته منحصرة فى تسعة عشر مرتبة بحكم قوله تعالى : « عليها تسعة عشر » مطابقاً (فى ذلك) للحكيم والمحقق ، مرتّبةً على ترتيب حروف البسملة التى هى تسعة عشر (حرفاً) كما سبق تحقيقها مفصّلاً غير مرّة . قال الله تعالى : « لا تبقى ولا تذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر ، وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا » الآية . وقد سبق تفسيرها وتأويلها على احسن الوجوه (انظر الدائرة رقم ١٠ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٧٢٩) هذا آخر الدائرة المجدولة لمثال العالم الصورى وانحصاره فى تسعة عشر مرتبة بمقتضى قوله تعالى وقول العارفين بالله حقيقةً : « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون » « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون . » [٦٣ الف] وهذه صورة الدائرة المجدولة لمثال العالم المعنوى ، وبيان انّ كلياته منحصرة فى تسعة عشر مرتبة ، بمقتضى قوله تعالى مطابقاً (فى ذلك) للعالم الصورى والحروف المشتملة على البسملة ، كما سبق تحقيقها مراراً ، بعد تحقيق السبعة والاثنى عشر التى هى راجعة اليها . وكبار هاتين الطائفتين ثمانية ، وهم الذين سطرنا اسماءهم على الدوائر الاربعة بالسواد والحمرة ، كما هى عادتنا فى جميع الدوائر . وبالله التوفيق . (انظر الدائرة رقم ١١ ، آخر الكتاب ،

قسم الجداول والاشكال) .

(٧٣٠) وقد يضاف الى هذه العوالم الامكانية ، بمقتضى حروف البسملة ، ثلاثة عوالم اُخر ، بحكم الذات والصفات والافعال ، ويعبّر عنها بالاحديّة والواحديّة والربوبيّة ، باعتبار الالفات الثلاثة التى فى البسملة ، من حيث التلفظ دون الكتابة : اوّلها (الالف) التى بين الميم والسين ، والثانى بين اللامين ، والثالث بين الرحمن وميمه . وقد سبق بيانه ، وبالله التوفيق !

(٧٣١) هذا آخر الدائرة المجدولة لمثال العالم المعنوى وانحصار اهله فى تسعة عشر لا غير . وقد بقى من بحث الانبياء والاولياء بقية ، بالتماس بعض الفقراء . والمُلتَمس (هو) معرفة انسابهم (اى انساب الانبياء والاولياء) أباً عن جدّ ، لا سيّما (معرفة انساب) رسول الله ـ صم ـ من (بين) الانبياء ، وامير المؤمنين من (بين) الاولياء ـ عم ـ وكذلك (معرفة انساب) اولاده . ثم حصر الاولياء فى اثنى عشر لا غير . امّا الانبياء على الاطلاق ـ كما سبق (ذكره) غير مرّة ـ فانّهم مائة الف نبى واربعة وعشرون الف نبى ؛ وامّا الاولياء فكذلك ، فانّهم مائة الف وصىّ واربعة وعشرون الف وصىّ ، لانّ لكل نبى لا بدّ من وصىّ ولىّ ، قائم بعده بأمره . ومن كل رسول الى رسول آخر ، من ارباب الشرائع السبعة ، لا بدّ لكل واحد منهم من اثنى عشر وصياً لا غير ، كما بيناه مبرهناً وسنبيّنه كذلك .

(٧٣٢) وأمّا اجداد النبى ـ صم ـ فذلك اظهر من الشمس ، عند الموافق والمخالف . وبيانه انّه محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قُصَىّ بن كلاب بن مرّة بن كعب بن لُؤَىّ بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مُضَر بن نزار بن معدّ بن عدنان بن اُدّ بن اُدَد بن اليسع بن الهميسع بن يَعرُب ابن يسخب بن قدار بن اسماعيل بن ابراهيم بن تارخ بن ناخور بن سارج

ابن ارفخشد بن سام بن نوح بن لمك بن ميتوشلح بن اخنوخ بن يرد بن مهلاييل بن قنان بن انوش بن شيث بن آدم ـ عم .

(٧٣٣) وهؤلاء هم واحد وخمسون اباً : سبعة عشر منهم كانوا انبياء ، وسبعة عشر (كانوا) ملوكاً ، وسبعة عشر (كانوا) اولياء ، ولم يكن فيهم كافر اصلاً . والذى قالوه فى ابراهيم ـ عم ـ وانّه ابن آزر ، ليس بصحيح : فانّه (اى آزر) كناية عن عمه ، والله تعالى سماه أباً ، رعايةً لقاعدة العرب ، فانّهم يعملون (اى يفعلون) ذلك ويسمون العم أباً ، والا فانّ ابراهيم كان ابن تارخ ، كما جاء فى النسب اللحمى الآن . ولا يكون آباء الرسل والانبياء كفاراً مشركين ، فانّ المشرك نجس بقوله تعالى: « انما المشركون نجس . » ونورهم (اى نور الانبياء) او نطفهم الطاهرة المطهرة لا تحل فى صلب نجس اصلاً . فافهم !

(٧٣٤) والدليل على ذلك قوله تعالى : « وتقلبك في الساجدين » والساجد لله تعالي لا يكون الا مسلماً طاهراً . ثم قال النبى ـ صم : « كنت أنا وعليّ نوراً بين يدى الله تعالى قبل ان يخلق الخلق ـ او يخلق آدم ـ بألفَى ألفَى عام ، فلم يزل ينقلنا من اصلاب طاهرة الى ارحام مطهّرة حتى انزلنا صلب عبد المطلب ، فانقسم ذلك النور قسمين ، فقسم نزل فى صلب عبد الله وقسم فى صلب ابى طالب . فعليّ منّى وأنا منه » الحديث بتمامه، وقد سبق مرّة ، وذكره الاخطب الخوارزمى فى كتابه ، ثم ابو نعيم الاصفهانى فى تصانيفه . ويُعرف من هذا الحديث انّ الذى قالوه فى حق ابى طالب غير صحيح ، لانّه اب لاعظم الاولياء ، ومحلٌ لذلك النور الموصوف بالطهارة وغير ذلك . ومما يدلّ على اسلامه (اى اسلام ابى طالب) تربيته النبى ـ صم ـ فى الصغر ، ومساعدته (له) فى الكبر ، ومنع الكفار عن اذائه ، والاشعار التى نقلت عنه فى مدح النبى ـ صم ـ (وما فيها من) اظهار الاسلام والايمان . وكيف (لا يكون كذلك) وهو محل

نور الولاية ، وموضع اسرار الولاية ، وهو ابن عبد المطلب واخو العباس وعبد الله وحمزة وباقى الاولاد ؟ هذا مضى .

(٧٣٥) واما اجداد الاولياء الاثنى عشر ، فتصل من المهدى الى الحسن بن علىّ العسكرى ، الى علىّ النقى بن محمّد ، الى محمّد بن علىّ الرضا ، الى موسى الكاظم ، الى جعفر الصادق ، الى محمّد الباقر ، الى علىّ زين العابدين ، الى الحسين اخو الحسن ، الى الحسن ، الى علىّ امير المؤمنين ابيهما ـ عم ـ الى ابى طالب بن عبد المطلب . فنسبهم نسب واحد ، ودينهم دين واحد ، وكتابهم كتاب واحد . فلا اختلاف بينهم ، والاختلاف من عند غيرهم : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً . » ولكن (دينهم) ليس من عند غير الله ، فلا يجدون فيه اختلافاً لا كثيراً ولا قليلاً : « اُولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة واُولئك هم المهتدون » « اُولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوّة ، فان يكفر بها هؤلاء ، فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . » وكذلك قوله تعالى: « وكلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان » الى قوله : « ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ، ذلك هدى الله يهدى من يشاء من عباده ، ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . »

(٧٣٦) واتفق العلماء على انّ الانبياء المذكورين فى القرآن ثمانية وعشرون (نبياً) ، وقد عينهم القرآن بنفسه ، ثم جارُ الله الزمخشرى ، ثم غيره من المفسّرين . وهذا التعيين لا يخلو من فائدة ، بل من فوائد . منها انّ الكتاب الكبير الآفاقى والكتاب الصغير الانفسى (كلّ منهما) مترتّب على ثمانية وعشرين مرتبة ، من الملك والملكوت والظاهر والباطن . والقرآن هو صورة اجمالهما وتفصيلهما ، فيجب ان يكون كذلك . امّا الكتاب الكبير ، فالعقل الاوّل والافلاك التسعة والعناصر الاربعة ، فانها

(جميعا) اربعة عشر ؛ والكل عبارة عن (عالم) الملك ، وباطنه (عبارة) عن (عالم) الملكوت ، لقوله تعالى : « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون » ولقوله تعالى : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . » وامّا الكتاب الصغير ، فهو بحكم التطبيق المذكور . وامّا الكتاب القرآنى ، فهو مركب من الحروف المفردة التى هى ثمانية وعشرون حرفاً . فالانبياء الذين ذكرهم الله تعالى [٦۴ الف] فى القرآن على هذا العدد ، كانت الحكمة فيه رعاية التطبيق بين الكتب الثلاثة . وقد بيّنا تفصيل ذلك على سبيل البسط ، فى « التأويلات » فارجع اليها .

(٧٣٧) ومنها انّ الانبياء السبعة المذكورين ، اذا اعتبرتهم فى (عالم) الآفاق صورةً ومعنىً ، وفى (عالم) الانفس كذلك ، جاء ثمانية وعشرون : « ذلك تقدير العزيز العليم . » و « لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون . » وفى « الثمانية والعشرين » من العدد حكمةٌ جليلة ؛ وكذلك فى كل عددٍ عددٍ ، كما قلنا ونقول . والسؤال فى علّة العدد عند التحقيق غير موجّه وان كان له علّة . وفى « الثمانية والعشرين » ايضاً قد اشار الشيخ (ابن العربى) فى « فتوحاته » باشارة لطيفة ، نذكرها ونرجع بعدها الى غيرها . وذلك قوله ، بعد قول طويل :

(٧٣٨) « فهؤلاء اربعة اصناف ، هم الذين هم اهل النار لا يخرجون منها ، من جنّ وانس . وانما كانوا اربعة لانّ الله تعالى ذكر عن ابليس انّه يأتينا « من بين ايدينا ومن خلفنا وعن ايماننا وعن شمائلنا » . فيأتى للمشرك من بين يديه ، ويأتى للمعطّل من خلفه ، ويأتى الى المتكبر من عن يمينه ، ويأتى الى المنافق من عن شماله ، وهو الجانب الاضعف فانّه اضعف الطوائف ، كما انّ الشمال اضعف من اليمين . وجعل المتكبر من اليمين لانّه محلّ القوة ، فتكبّر لقوته التى احسّ بها من نفسه . وجاء

للمشرك من بين يديه ، فانّه رأى اذ كان بين يديه جهة عينية ، فاثبت وجود الله ولم يقدر على انكاره ، فجعله ابليس يشرك مع الله فى الُوهيته . وجاء للمعطّل من خلفه ، فان الخلف ما هو محلّ النظر . فقال له : ما ثمّ شىء ، اى ما فى الوجود الٓه .

(٧٣٩) « ثم قال الله فى جهنم : « لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم . » فهذه اربع مراتب ، لهم (اى لاصحاب هذه المراتب) من كل باب من ابواب جهنم جزء مقسوم ، وهى منازل عذابهم . فاذا ضربت الاربعة ، التى هى المراتب التى دخل عليهم منها ابليس ، فى السبعة الابواب ، كان الخارج ثمانية وعشرين منزلاً . وكذلك جعل الله المنازل للانسان المفرد ، وهو القمر وغيره من السيّارة والخنّس والكنّس ، تسير فيها وتنزلها لايجاد الكائنات . فيتكوّن عند هذا السير ما يتكوّن من الافعال فى العالم العنصرى . فان هذه (الكواكب) السيّارة قد انحصرت فى اربع طبائع مضروبة فى ذواتها ـ وهنّ سبعة ـ فخرج منها منازلها الثمانية والعشرون : « ذلك بتقدير العزيز العليم » كما قال : « كل فى فلك يسبحون . »

(٧٤٠) « وكان مما ظهر عن هذا التسيير الالٓهى ، فى هذه الثمانية والعشرين (منزلاً) وجود ثمانية وعشرين حرفاً الّف الله الكلمات منها ، وظهر الكفر فى العالم والايمان ، بان تكلّم كل شخص بما فى نفسه من ايمان وكفر وكذب وصدق ، لتقوم الحجّة لله على عباده ظاهراً بما تلفظوا به ، ووكل بهم ملائكة يكتبون ما تلفظوا به ، قال الله تعالى : « كراماً كاتبين . » وقال : « ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد . » فجعل (الله) منازل النار ثمانية وعشرين منزلاً . وجهنم كلها مائة درك من اعلاها الى اسفلها ، نظائر درج الجنّة التى ينزل فيها السعداء ، وفى كل درك من هذه الدركات ثمانية وعشرون منزلاً ؛ فاذا ضربت ثمانية وعشرين فى مائة ، كان الخارج من ذلك الفين وثمان مائة منزل ؛ فهى الثمانية والعشرون مائة . فما برحت

الثمانية والعشرون تصحبنا .

(٧٣١) « وهذه منازل النار . فلكل طائفة من الاربع سبع مائة نوع من العذاب . وهم اربع طوائف . فالمجموع ثمان وعشرون مائة نوع من العذاب ، كما لاهل الجنّة سواءً من الثواب . يبيّن ذلك فى صدقاتهن : « كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كلّ سنبلة مائة حبة . » فالمجموع سبع مائة . وهم اربع طوائف : رسل وانبياء واولياء ومؤمنون . فلكل متصدق ، من هؤلاء الاربعة ، سبع مائة ضعف من النعيم فى عملهم . فانظر ! ما اعجب القرآن فى بيانه الشافى ، وموازنته فى خلقه فى الدارين ـ الجنّة والنار ـ لاقامة العدل على السواء : فى باب جزاء النعيم وفى باب جزاء العذاب . » هذا آخر اقواله . والغرض منه انّه ليس هناك عدد الا وفيه حكمة بالغة ، حتى الثمانية والعشرين . وانّ الانبياء المذكورين فى القرآن على هذه الاعداد دون غيرها ، فيها حكمة التطبيق بالعوالم ، وغير ذلك من الفوائد والحكم التى لا علم لنا بها . والله اعلم واحكم . وهو يقول الحقّ وهو يهدى السبيل.

(٧٤٢) واذا تقرّر هذا وتحقّق ، فاعلم انّ الاختلاف فى عدد الانبياء والرسل والاولياء والائمّة ، ثم فى الاشياء واعدادها على الاطلاق كما سبق بيانه مرة من كلام الحكيم وغيره ، هو من اقتضاء الوجود وحكمته ، ومن مقتضى الاسماء الآلهية وترتيبها . فانّ الوجود من حيث الظهور ، واقع على ترتيب (الاعداد) الكلية ، من العشرة والمائة والالف ، او السبعة والتسعة والتسعون والالف وواحد . وترتيب الاعداد الجزئى الى غير نهاية ، لانّ جزئيات الاسماء لا نهاية لها ، ككليات الحروف من الثمانية والعشرين حرفاً وجزئياتها الغير المتناهية . ومن هذا وقع ترتيب مقامات السلوك على ترتيبها ، كما [٦٤ ب] اشرنا اليها فى الرسالة الموسومة بـ « مدارج السالكين فى مراتب العارفين » التى هى مشتملة على اصول عشرة ومقامات مائة وتفاريع الف ، مترتّبة فى جداولها واقسامها . ويعرف تحقيق ذلك من خطبتها اجمالاً .

وهى قولنا :

(٧٤٣) « الحمد لله الذى جعل كليات الاسماء واُصولها منحصرة فى اعداد معينة ، من المائة والالف ، وسماها بالاسماء الحسنى ، لعلمه بها بأنّها ليست قابلة لذلك من حيث الجزئيات والفروع اصلاً ورأساً ، لا عقلاً وشرعاً . وجعل تلك الاسماء بمقتضى مظاهرها المعنوية ، معراجاً وسلماً الى جنابه الشريف وحضرته العليا . وطابق ترتيبها ترتيب السلوك ومقاماته التى هى المائة اُصولاً والالف فرعاً ، ليصدق على سالكيها انّهم قد قطعوا هذه المنازل والمقامات ، بقدم السير والسلوك ، واحدةً بعد اُخرى ، حين قلعوا عن انفسهم عرق الصفات الذميمة ، وخلعوا عليها خلع الصفات الحميدة ، خلعاً لا يمكن احسن منها . ثم وصلوا الى اقصى درجات الانسان الكامل التى هى الغاية القصوى ، واستحقّوا بها مرتبة الخلافة الالٓهية والرياسة العظمى . »

(٧٤٤) وقد سبق من قولهم ايضاً ما دلّ على ذلك . وهو قولهم :

فلا عبث والخلق لم يتركوا سدى وان لم تكن افعالهم بالسديدة
على سمة الاسماء تجرى اُمورهم وحكمةوصفالذاتللحكم اجرت

وقد ورد فى بعض ادعية نبينا ـ صم ـ ما يدلّ على صحّة ذلك ايضاً ، اعنى انّ الوجود واقع على ترتيب الاسماء الالٓهية . وذلك قوله : « اللهم انّى اسألك باسمك الذى اذا ذُكرتَ به تزعزعت منه السماوات ، وانشقت منه الارضون ، وتقطعت منه السحاب ، وتصدّعت منه الجبال . وبالاسم الذى وضع على الجنّة فاُزلفت ، وعلى الجحيم فسعّرت ، وعلى النار فتوقّدت ، وعلى السماء فاستعلت وقامت بلا عمد ولا سند ، وعلى النجوم فتزيّنت ، وعلى الشمس فاشرقت ، وعلى القمر فأنار وأضاء ، وعلى الارض فاستقرّت ، وعلى الجبال فأرست ، وعلى الرياح فذرت ، وعلى السحاب فأمطرت ، وعلى الملائكة فسبّحت ، وعلى الانس والجنّ فأجابت ، وعلى الطير والنمل فتكلمت ،

وعلى الليل فأظلم ، وعلى النهار فاستنار ، وعلى كل شيء فسبّح . » وهذا دعاء طويل ، كلّه على هذا النمط . والغرض حاصل بهذا القدر .

(٧٤٥) وهو ان يتحقق عندك وعند غيرك ، انّ الوجود واقع على ترتيب الاسماء الآلٓهية ، كليها وجزئيها ، دفعةً وتدريجاً . وكذلك كان وكذلك يكون . فانّ التغيير والتبديل فى الاوضاع والاحكام لا فى الحقائق والاعيان. وكذلك الخلائق على حسب طبقاتهم لا سيمّا الانبياء والرسل والاولياء والائمّة، فانّ كل واحد منهم هو مظهر اسم من اسمائه تعالى من حيث الفعل ، ومظهر جميع الاسماء من حيث القوة ، لقوله تعالى : « وعلّم آدم الاسماء كلها . » فانّه (اى آدم) كان من حيث الفعل مظهر الاسم « العليم » ومن حيث القوة كان مظهر الكلّ . ونوح ـ عم ـ مظهر اسمه « الحليم ». وابراهيم مظهر اسمه « الرزّاق » . وداود مظهر اسمه « القوى » . وموسى مظهر اسمه « الظاهر ». وعيسى مظهر اسمه « الباطن » . ومحمّد ـ صم ـ مظهر اسمه « الحكيم » الذى هو الجامع للكلّ بعد الله . وكذلك حكم كلّ كوكب من الكواكب السبعة ، وكل قطب من الاقطاب السبعة ، فانّ كل واحد منها (اى من الكواكب) ومنهم (اى من الاقطاب) هو مظهر اسم من اسماء الله تعالى .

(٧٤٦) وان قلت : آدم هو مظهر الاسم الآلٓهى الحىّ ، ونوح مظهر الاسم الآلٓهى القادر ، وابراهيم مظهر الاسم الآلٓهى السميع ، وداود مظهر الاسم الآلٓهى البصير ، وموسى مظهر الاسم الآلٓهى المتكلم ، وعيسى مظهر الاسم الآلٓهى المريد ، ومحمّد مظهر الاسم الآلٓهى العليم ، جاز ، والكل صحيح . ولذلك كل نبى غلب عليه ذلك الاسم من حيث الفعل ، صار اكمل من غيره واعظم منه . وكذلك الاولياء . امّا فى الانبياء فكنبينا ـ صم ـ فانّه صار اعظم ، لانّه كان مظهر اعظم الاسماء الذى هو « الله » واجلّها واشرفها . وامّا فى الاولياء فكعلىّ بن ابى طالب ـ عم ـ فانّه كان

مظهر الاسم « العلىّ » الذى هو اعظم الاسماء واجلّها بعد « الله » بحكم الآية النازلة فيه : « وانّه فى أُمّ الكتاب لدينا لعلىّ حكيم » ولقوله تعالى : « قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب . » فانّ « الكتاب » ههنا هو اللوح المحفوظ . وقيل : انّ هذه الآية نزلت فى ابن مسعود وابن سلام ، والعقل الصحيح يحكم بانّه (اى الامام علىّ) اولى بذلك منهما ، وبحكم الحديث الوارد فيه ، كقوله ـ صم : « اسمى محمّد وهو مشتق من اسمه « المحمود » واسمك علىّ وهو مشتق من اسمه « العلىّ » . ولى لواء الحمد فى الثناء ولك لواء العلو فى الذكر . » الحديث بتمامه .

(٧٤٧) وعلى الجملة ليس هناك احد من خلق الله تعالى الا وهو مظهر اسم من اسمائه تعالى نملةً كان (ذلك المخلوق) او بقة ، لقولهم ايضاً : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى واسمائه وافعاله وصفاته ، فالكل هو وبه ومنه واليه . » فالانبياء والرسل والاولياء والائمّة صاروا مظاهر اسمائه الكلّية ، والباقى من الخلق صاروا مظاهر اسمائه الجزئية الى غير نهاية . وقد صنّفنا فى هذا (الموضوع) رسالة معتبرة ، مجدولة ، منقسمة على الاسماء (الآلهية) ومظاهرها [٦٥ الف] فارجع اليها . فانحصارهم (اى الانبياء والاولياء) فى العدد المعيّن ، او انحصار العوالم واهلها فى اعدادهم المعيّنة ، ليس الا من انحصار الاسماء فى اعدادها . والله اعلم واحكم .

(٧٤٨) واذا عرفت انحصار الانبياء والرسل وغيرهم فى اعدادهم المعينة ، فلنشرع فى بيان حصر الاولياء فى اعدادهم ، لا سيّما فى الاثنى عشر المذكورة التى انت بصدد السؤال عنها ، وان شرعنا فيها غير مرّة وقلنا : انّ سبب الانحصار فى عددهم (هو) تطبيق العالم الصورى بالعالم المعنوى وترتيب الملك بالملكوت والظاهر بالباطن ، وغير ذلك . لكن بعض الفضلاء ، وهو

محمّد بن طلحة ، شرع فيه وقال فيه وجوها فى كتابه الموسوم بـ « مطالب السّول فى مناقب آل الرسول » وهو قوله ، بالنسبة الى النبى ـ صم ـ وحصر اجداده فى اثنى عشر بوجهٍ ، بمصداق قوله ـ صم : « الائمّة من قريش » : « لما قال النبى ـ صم : الائمّة من قريش ، صار ذلك حاصراً لهم فى الامامة . فلا يجوز ان تكون الامامة فى غير قريش ، وان كان (الامام) عربياً . ومتى عقدت الامامة لغير قريش (اى قرشىّ) فانّها لا تنعقد (شرعاً) بصريح الحديث . فقد صار هذا الوصف ـ وهو كون الامامة من قريش ـ فى درجة الاعتبار ، نازلاً منزلة التعليل بالعلّة المنصوص عليها ، المتحدة . وكون الانسان قرشياً هو صفة شرف يتقدم صاحبها بها على غيره . وقد اومأ الى ذلك رسول الله ـ صم ـ بقوله : قدّموا قريشاً ولا تقدموها . فاذا وضح ذلك ، فالذى اجتمعوا عليه محققو علماء النسب انّ كل من ولده النضر ابن كنانة فهو قرشى .

(٧٤٩) « فمردّ كلّ قرشى الى النضر بن كنانة . فالنضر هو دوحة تتفرع صفة الشرف عنها ، وتنبعث منها وترجع اليها . وهذه القبيلة الشريفة كمل شرفها وعظم قدرها واشتهر ذكرها ، واستحقت التقدم على بقية القبائل وسائر البطون من العرب وغيرها لرسول الله ـ صم . فنسب قريش انحدر من النضر بن كنانة الى رسول الله ـ صم . وشرف قريش ، اذ بقى لها ، (هو) من رسول الله ـ صم ـ فى الشرف بمنزلة مركز الدائرة بالنسبة الى محيطها ؛ فمنه ترقى الشرف . فاذا فرضت الشرف خطاً متصاعداً ، مترقياً ، متصلاً الى المحيط ، مركباً من نقط هى آباؤه ، أباً فأباً ، وجدته ـ صم ـ محمّد بن عبدالله بن عبد المطّلب ، بن هاشم ، بن عبد مناف ، بن قصىّ ، بن كلاب ، بن مرّة ، بن كعب ، بن لؤىّ ، بن غالب ، بن فهر ، بن مالك ، بن النضر ؛ (اى أنّ) المركز الذى انبعث منه الشرف متصاعداً هو رسول الله ـ صم ـ ؛ ووجدت المحيط الذى تنتهى الصفة الشريفة

القرشية اليه ، هو النضر بن كنانة .

(٧٥٠) « فالخط المتصاعد بين المركز وبين المحيط ، اجزاؤه اثنا عشر حرفاً . فاذا كانت درجات الشرف المعدودة ـ متصاعدةً ـ اثنى عشر ، فلزم ان تكون درجات الشرف (المعدودة) ـ متنازلةً عن المركز ـ اثنتى عشر ، لاستحالة ان يكون الخطان الخارجان من المركز الى المحيط متفاوتين . فالنبى ـ صم ـ منبع الشرف الذى هو الامامة بنصّه ، متصاعداً . وهو منبع الشرف الذى هو محلّ الامامة ، متنازلاً . فيلزم ان تكون الائمّة اثنى عشر . فكما انّ الخطّ المتصاعد اثنا عشر ، فالخط المتنازل يكون اثنى عشر . وهم : على والحسن والحسين وعلى ومحمّد وجعفر وموسى وعلىّ ومحمّد وعلىّ والحسن ومحمّد المهدى ـ عم . فاوّل من تثبت له الصفة بأنّه قرشى (هو) مالك بن النضر ، ولا تتعداه صاعدةً ، وهو الثانى عشر . فكذلك منتهى من تثبت له الامامة ولا تتعداه نازلةً ، واستقرت فيه ، هو محمّد بن الحسن ، المهدى : وهو الثانى عشر . فانظر بعين الاعتبار الى ادوار الاقدار ، كيف جرت باظهار هذه الاسرار من حجب الاستتار . وفى هذا القدر غنية وبلاغ لذوى البصائر والابصار . »

(٧٥١) هذا آخر اقواله فى انحصار اجداد النبى ـ صم ـ فى اثنى عشر ، متصاعدين ومتنازلين . وقد وضعنا لهذه الصورة بطريق المحيط والمركز دائرة مجدولة ، مشتملة على انسابه أباً عن جدّ ، نشكلها فى اثناء هذه الابحاث ان شاء الله تعالى . وكذلك (وضعنا) دائرة اُخرى بازائها فى الائمّة الاثنى عشر ، وانحصار اجداد المهدى ـ عم ـ فى اثنى عشر ايضاً لا غير . واذ فرغنا من هذا ، وجب الشروع فى تعيين حصر الائمّة فى العدد المذكور . وذلك قوله :

(٧٥٢) « امّا كون عدد الائمّة منحصراً فى هذا العدد المخصوص ـ وهو اثنا عشر ـ فقد قال العلماء فيه (ما قالوا) . فمنهم من طوّل

فأفرط افراط الملوم، ومنهم من قلّل فقصّر ففرّط ، فنزل عن السنن القويم . وكل واحد من ذوى الافراط والتفريط قد اعتلق بطرف ذميم . والهداية الى سلوك الطريقة الوسطى حسنة : ولا يلقاها الا ذو حظ عظيم . » وها أنا اذكر فى ذلك ما اظنّه احسن نتائج الفطن ، وأعده من محاسن الافكار الجارية لاستخراج جواهر الخواطر من ابحر [٦٥ ب] الاقدار . وتلخيص ذلك بوجوه .

(٧٥٣) الوجه الاوّل : انّ الايمان والاسلام مبنيان على اصلين ، احدهما « لا اله الا الله » ، والثانى « محمّد رسول الله » . وكل واحد من هذين الاصلين مركّب من اثنى عشر حرفاً . والامامة هى فرع الايمان المتأصّل والاسلام المتقرّر ، فيكون عدد القائمين بها اثنى عشر ، كعدد كل واحد من الاصلين المذكورين .

(٧٥٤) الوجه الثانى : انّ الله تعالى انزل فى كتابه العزيز : « ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثناهم اثنى عشر نقيباً . » فجعل عدّة القائمين بهذه الفضيلة والتقدمة اللقبية التى هى النقابة ، مختصة بهذا العدد ؛ فتكون عدّة القائمين بفضيلة الامامة والتقدمة بها مختصّة به (اى بالعدد اثنى عشر) . ولهذا لما بايع رسول الله ــ صم ــ الانصار ليلة العقبة ، قال لهم : « اخرجوا لى منكم اثنى عشر نقيباً كنقباء بنى اسرائيل » ففعلوا ذلك . فصار ذلك طريقاً متبعاً وعدداً مطلوباً . ومن ذلك قال ــ صم ــ فى عبارات مختلفة : « الائمّة من بعدى اثنا عشر اوّلهم علىّ وآخرهم مهدىّ » ، كما سبق بيانه بقوله غير مرّة .

(٧٥٥) الوجه الثالث : قال الله تعالى : « ومن قوم موسى اُمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقطعناهم اثنى عشر اسباطاً . » فجعل سبحانه الهداة الى الحق ، فى بنى اسرائيل ، اثنى عشر ، فتكون الائمّة الهداة فى الاسلام اثنى عشر . وقد نصّ عليهم نصاً صريحاً باسمهم ولقبهم . ــ الوجه

الرابع : انّ مصالح العالم فى تصرّفاتهم ، لما كانت فى حصولها مفتقرة الى الزمان ، لاستحالة انتظام مصالح الاعمال وادخالها فى الوجود الدنياوى بغير الزمان ؛ وكان الزمان عبارة عن الليل والنهار الحاصلين من حركات الافلاك ، خصوصاً التاسع الذى منه مبدأ الزمان ومنتهاه ، وكان كلّ واحد منهما (اى من الليل والنهار) ، حال الاعتدال ، مركّباً من اثنى عشر جزءاً يسمّى ساعاتٍ ، فكانت مصالح العالم بحسب المعنى مفتقرةً الى ما هو بهذا العدد ، اعنى كانت مصالح الايام مفتقرة الى الائمّة الاثنى عشر وارشادهم : فجعل الله تعالى عددهم (اى عدد الائمّة) كعدد كل واحد من اجزاء الزمان ، للافتقار اليه ، بحكم التطبيق بين العالمين ، كما سبق بيانه مراراً وامثال ذلك كثيرة فى هذا الباب .

(٧٥٦) واذ فرغنا من هذا ، وجب الشروع فى صورة الدائرتين الموعودتين . وهو هذا وبالله التوفيق [٦٦ الف] . وهذه صورة الدائرة النسبية المخصوصة بمحمّد ـ صم ـ وآبائه ، واحداً بعد واحد الى آدم ـ عم ؛ ثمّ منه الى النضر بن كنانة القرشية متصاعداً متنازلاً ، بطريق المركز والمحيط الذى هو المقصود بالذات من هذه الكلمات ، وانحصارهم فى اثنى عشر فى الصعود ، واثنى عشر فى النزول . الدائرة الكبيرة المحيطية هى بالنسبة الى آدم ـ عم ـ والدائرة المركزية هى بالنسبة الى النضر بن كنانة الذى هو المقصود بالذات من وضع هذه الدائرة (انظر الدائرة رقم **١٢** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٧٥٧) وقال (محمد بن طلحة) فيه (اى فى سبب انحصار الائمة فى اثنى عشر) وجهاً آخر ، وهو انّ نور الامامة يهدى القلوب والعقول سلوك طريق الحق ، ويوضح لها المقاصد فى سلوك سبيل النجاة ، كما يهدى نور الشمس والقمر أبصار الخلائق الى سلوك الطرق الصورية ، ويوضح لهم المناهج السهلة ليسلكوها ، والمسالك الوعرة ليتركوها . فهما نوران هاديان:

احدهما يهدى البصائر ، وهو نور الامامة ، والآخر يهدى الابصار ، وهو نور الشمس والقمر. ولكلّ واحد من هذين النورين محلّ لتنقله : فمحل ذلك النور الهادى للابصار البروجُ الاثنا عشر التى أوّلها الحملُ وآخرها المنتهى الحوتُ . [٦٦ ب] فينتقل ذلك النور من واحد الى واحد من البروج ، حتى ينتهى الى (البرج) الآخر . فتكون محالّ النور الهادى للبصائر – وهو نور الامامة – منحصرةً كذلك فى اثنى عشر محلاً ، وهم الائمّة الاثنا عشر ، المتقدم ذكرهم . « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون . »

(٧٥٨) واذ فرغنا من صورة الدائرة الأُولى ، وجب الشروع فى الدائرة الثانية وهى هذه ، وبالله التوفيق. وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل الدائرة الكبيرة المحيطية هى لنسبة المهدى الى امير المؤمنين – عم – ومنه الى آدم – عم . والدائرة الوسطية لاولاده المعصومين – عم – وانحصارهم فى اثنى عشر (انظر الدائرة **رقم ١٣** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٧٥٩) هذا آخر دائرة الائمّة الاثنى عشر من عترة نبينا – صم - وآخر الدوائر المتعلقة بالتمهيدات الثلاثة . لكن [٦٧ الف] حيث بينا فى هذه الدائرة معنى العترة والعشرة (اى الصحبة) والذرية ، لا بدّ من بيان معنى « الآل » و « الاهل » و « ذوى القربى » على ما ذهب اليه اهل اللغة والاصطلاح . فقال محمّد بن طلحة فى كتابه المذكور : « اعلم انه قد تعدّدت اقوال الناس فى تفسير « الآل » . فذهب قوم الى انّ « آل الشخص » اهلُ بيته . وقال آخرون : « آل النبى » هم الذين حرمت عليهم الزكاة وعوضوا عنها بالخمس . وقال آخرون : ان « آل الشخص » من دان بدينه ويتبعه فيه . وهذه الاقوال الثلاثة (هى) اشهرها .

(٧٦٠) « واستدلّ من قال بالقول الاوّل بما اورده القاضى الامام

الحسين بن مسعود البغوى فى كتابه الموسوم بـ « شرح سنة الرسول ، صلوات الله عليه » من الاحاديث المتفق على صحتها ، يرفعه بسنده الى عبد الرحمن ابن ابى ليلى ، قال : لقينى كعب بن عجرة ، فقال : الا اُهدى لك هدية سمعتها من النبى ـ صم ؟ فقلت : بلى ! فأهدها . فقال : سألنا رسول الله ـ صم ـ فقلنا : يا رسول الله ، كيف الصلاة عليكم ، اهل البيت ؟ فقال : قولوا : اللهم ، صلِّ على محمّد وعلى آل محمّد كما صلّيت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انّك حميد مجيد ! . فالنبى ـ صم ـ فسّر احدهما بالآخر . والمفسَّر والمفسَّر (به) سواء بالمعنى : فقد ابدل لفظاً بلفظ مع اتحاد المعنى . فيكون « آلهُ » « اهل بيته » و « اهلُ بيته » « آله » . فيتحدان بالمعنى على هذا القول .

(٧٦١) « واستدلّ من قال بالتفسير الثانى بما خرّجه الائمّة فى مسانيدهم المتفق على صحّتها ، الامامُ مسلم بن الحجّاج وابو داود والنسائى ؛ يرفع كل واحد منهم بسنده فى صحيحه الى عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث ، قال : سمعت رسول الله ـ صم ـ قال : انّ هذه الصدقات هى اوساخ الناس وانّها لا تحلّ لمحمّد ولا لآل محمّد . وبما نقل امام دار الهجرة مالك ابن انس فى موطّأه بسنده انّ رسول الله ـ صم ـ قال : لا تحل الصدقة لآل محمّد انما هى اوساخ الناس . فجعل (النبى) حرمة الصدقات من خصائص آل محمّد ـ صم . والذين تحرم عليهم الصدقات هم بنو هاشم وبنو عبد المطّلب . وقد قيل لزيد بن ارقم : من آل الرسول الذين حرمت عليهم الصدقات ؟ فقال : آل علىّ وآل جعفر وآل عباس وآل عقيل . وهذا التفسير قريب من الاوّل .

(٧٦٢) « واستدلّ من قال بالتفسير الثالث بقوله تعالى : « الا آل لوط انّا لمنجوهم اجمعين . » أجمع المفسّرون على انّ المراد بآله من آمن به وتبعه فى دينه . واذا ظهر ما قيل فى التفسير الاوّل ، فالمعانى كلها

مجتمعة فيهم ـ عم ـ بأنّهم اهل بيته، وتحرم عليهم الزكاة، وهم مطيعون لدينه ومتبعون منهاجه وسبيله. واطلاق اسم « الآل » عليهم حقيقةً (هو ثابت) بالاتفاق. وامّا « الاهل »، فقد قيل: من ناسبه الى جدّه الادنى. وقيل: من اجتمع معه فى رحم. وقيل: من اتصل به بنسب او سبب. وهذه المعانى كلها موجودة فيهم ـ عم: فانّهم يرجعون الى جدّه عبد المطّلب، ويجتمعون معه فى رحم، ويتصلون به بنسبهم وسببهم. فهم اهل بيته حقيقةً.

(٧٦٣) « فالآل واهل البيت سواء: اتحد معناهما على ما شرح اولاً، واختلف على ما ذكر ثانياً. فحقيقتهما ثابتة لهم ـ عم. وقد روى الامام مسلم بن الحجاج فى « صحيحه » وبسنده عن يزيد بن حيان قال: انطلقت انا وحُصَين بن سبرة (؟) وعمرو بن مسلم الى زيد بن ارقم. فلمّا جلسنا اليه قال حصين: لقد لقيتَ ـ يا يزيد ـ خيراً كثيراً! حدّثنا، يا زيد، ما سمعتَ من رسول الله ـ صم. قال: يا ابن اخى، لقد كبر سنى، وقدم عهدى، ونسيت بعض الذى كنت اعى من رسول الله ـ صم. فما اُحدثكم فاقبلوه، وما لا اُحدثكم فلا تكلفنيه. ثم قال: قام فينا رسول الله ـ صم ـ يوماً، خطيباً، بماءٍ يدعى « خِمَّى » (خمّة؟)، بين مكّة والمدينة. فحمد الله تعالى واثنى عليه. ووعظ وحذّر. ثم قال: امّا بعد: ايها الناس! انما انا بشر يوشك ان يأتينى رسول ربّى فاُجيب. وأنا تارك فيكم الثقلين: الاول، كتاب الله تعالى فيه الهدى والنور. فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا فيه. فحثّ ـ صم ـ على كتاب ورغّب فيه. ثم قال: و(الثانى)، اهل بيتى. اُذكركمُ الله فى اهل بيتى! اُذكّركم الله فى اهل بيتى! اُذكّركمُ الله فى اهل بيتى. فقال له حصين: من اهل بيته؟ يا يزيد. أليس نساؤه اهل بيته؟ قال: لا! اهل بيته من حرم عليه الصدقة بعده، كما تقدم ذكره.

(٧٦٤) « وامّا ذوو القربى ، فمستنده ما رواه الامام ابو الحسن علىّ بن احمد الواحدى فى « تفسيره » برفع سنده الى ابن عباس ، قال: لما نزل قوله تعالى : قل : لا اسألكم عليه اجراً الا المودّة فى القربى ، قالوا : يا رسول الله ! من هؤلاء الذين اُمرنا بمودّتهم ؟ قال : علىّ وفاطمة وابناهما ، الحديث بتمامه . وامثال ذلك كثيرة فى هذا الباب . » واذ فرغنا من هذا ومن الدوائر والتمهيدات الثلاثة ، وما يتعلّق بها من بحث الانبياء والاولياء والائمّة ــ عم ــ وجب الشروع فى الاركان الثلاثة التى هى بعد التمهيدات . وهى هذه . وبالله التوفيق .

(القسم الثالث : الاركان)

الركن الاول

فى تعيين التوحيد و تحقيقه ثم فى تعريفه و تقسيمه بطريق اهل الله وخاصته

وفيه ابحاث

البحث الاول
فى تعيينه و تحقيقه

(٧٦٥) اعلم انّ حقيقة التوحيد اعظم واجلّ من ان يحيط بها عقل من حيث العبارة ، او يصل اليها فهم من حيث الاشارة ، لانّ العبارة، فى طريق تحقيقها ، حجاب ؛ والاشارة ، على وجه اشراقها ، نقاب ، لانّها منزهة من ان تصل الى كنهها ايدى العقول والافهام ، مقدّسة عن ان تظفر بمعرفتها الحقيقية تصرفات الافكار والاوهام .

تجول عقول الخلق حول حمائها ولم يدركوا من برقها غير لمعة

ومن هذا قيل : كل المقامات والاحوال ، بالنسبة الى التوحيد ، هى كالطرق والاسباب الموصلة اليه . وهو (أعنى التوحيد) المقصد الاقصى والمطلب الاعلى . « وليس وراء عبّادان قرية . » وقد تكلّم فيه طائفة بلسان العلم والعبارة ، وبعضهم بلسان الذوق والاشارة . « وما قدروا الله حق قدره » و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده . »

(٧٦٦) والى صعوبة ادراكه وجلالة قدره ، أشار الشيخ العارف الشبلى وقال : « من أجاب عن التوحيد بعبارة فهو ملحد . ومن أشار اليه باشارة فهو زنديق . ومن أومى اليه فهو عابد وثن . ومن نطق فيه فهو غافل .

ومن سكت عنه فهو جاهل. وكل ما ميّزتموه بأوهامكم وادركتموه بعقولكم، في أتمّ معانيكم واكمل فحاويكم، فهو مصروف اليكم، مردود عليكم، محدث، مصنوع، مثلكم. » ويؤكد ذلك ما أشار اليه الشيخ الكامل أبو اسماعيل عبدالله الانصارى الهروى فى « منازل السائرين » وهو قوله :

ما وحّد الواحدَ من واحد   اذ كل من وحّده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته   عاريةٌ أبطلها الواحد
توحيده ايّاه توحيده   ونعتُ من ينعته لاحد

(٧٦٧) وكذلك ما اشار اليه مولانا وسيدنا اميرالمؤمنين عليّ ـ عم ـ فى قوله : « أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، وشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار اليه، ومن أشار اليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه. ومن قال : فيم ؟ فقد ضمّنه. ومن قال : علامَ ؟ فقد اخلى منه. كائنٌ، لا عن حدث. موجودٌ، لا عن عدم. مع كل شيء، لا بمقارنة. وغير كل شيء، لا بمزايلة. » وأمثال ذلك كثيره فى كلامهم.

(٧٦٨) وليس مرادهم من هذا الامتناع من حصوله، ولا اليأس من الوصول اليه، بل المراد منه اعلاء اعلام مرتبته، وارتفاع اركان درجته، لئلا يطمع فى تحصيله كل احد، ويتمنى وصوله كل ذى هوى، لانّ تحصيله ليس مقدوراً لكل قادر، ولا وصوله محصول لكلّ طالب. « جلّ جنابه عن أن يكون شارعاً لكلّ وارد، ولا حضرته عن أن تكون وارداً لكل شارع. » ومع ذلك، فكل واحد من العارفين شرع فيه بعبارة وقام فيه باشارة، نشير الى بعض ذلك بعبارتهم واشارتهم، ثم نشرع فى المقصود.

(٧٦٩) فقال بعضهم : « التوحيد اثبات القدم واسقاط الحدث . » وبعضهم : « التوحيد افراد القدم عن الحدث . » وبعضهم : « التوحيد اسقاط الاضافات . » وبعضهم : « التوحيد اثبات اوّل بلا اوّل ولا آخر . » وبعضهم : « (التوحيد) اثبات الواحد من غير مشارك له فى وصف ولا نعت . » وبعضهم : « التوحيد نفى ما سوى التوحيد . » وبعضهم : « التوحيد بقاء الحق وفناء ما دونه . » هذا على لسان المتقدمين منهم . وامّا على لسان المتأخرين فقد جرى على لساننا ، فى الأزمان السالفة ، مثل ذلك كثيراً وهو انسب بالنسبة الى ابناء هذا الزمان . وذلك كقولنا : التوحيد اثبات الوجود ونفى الموجود ، ورؤية العابد عين المعبود . وقولنا : التوحيد رؤية الكثرة فى عين الوحدة . وقولنا : مشاهدة الجمع فى عين التفصيل ، ومشاهدة التفصيل فى عين الجمع . وقولنا : التوحيد اثبات العين وافناء الغير ، ورؤية الشرّ محض الخير . وقولنا : التوحيد تمييز الحق عن الخلق ، وافناء الخلق فى الحق .

(٧٧٠) وعند التحقيق ليس بين هذه العبارات وعباراتهم اختلاف ، ولا يلزم من هذا ابطال عباراتهم بأسرها ، لانّ الكل عبارة واحدة ، بل عبارة واحدة منها ، واشارة واحدة من مجموعها يقوم مقام الكل ويشير الى الكل ، كما قالوا :

عباراتنا شتى وحسنك واحدٌ وكل الى ذاك الجمال يشيرُ

لانّ المراد من المجموع والمقصود من الكل نفى وجود الغير مطلقاً ، واثبات وجود الحق مطلقاً . وهذا على ايّ وجه اتفق ، وعلى ايّ صورة ظهر . وهو جائز ، حسن ، لطيف . ولا مشاحّة فى الالفاظ . « ولو كان من عند غيرالله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً . » ولكن (هذا) ليس من عند غير الله ، فلا يجدون فيه اختلافاً ، لانّ كلّ [٦٨ الف] من يكون الحق تعالى ـ بحكم الحديث القدسى ـ « سمعه وبصره ولسانه ورجله ويده »

وبل نفسه وحقيقته ، لا يكون كلامه الا كلامه ، ولا فعله الا فعله ـ الى آخره . واليه الاشارة بقوله تعالى : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى . »

(٧٧١) واذا عرفت هذا ، فاعلم ان للتوحيد، لغةً واصطلاحاً ، تعريفاً حقيقياً وهو يطابق الكل . وذلك قولهم : « التوحيد جعل الشيئين شيئاً واحداً ، او جعل الوجودين وجوداً واحداً . » وليس ههنا الشيئان المذكوران الا الآلهة المقيّدة والاآه المطلق ، او الموجودات المقيّدة والموجود المطلق . فأهل الظاهر والشريعة وضعوا اسم هذا التوحيد على نفى الآلهة المقيّدة واثبات الاآه المطلق وقالوا : لا آله الا الله . وقال صاحب الشرع « اُمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا : لا آله الا الله . » وقال تعالى : « قل تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم : ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً . »

(٧٧٢) وهذا التوحيد مخصوص بالانبياء والرسل . وهو الموسوم بالتوحيد الاُلوهى . وأهل الباطن والحقيقة وضعوا اسمه (اى التوحيد) على نفى الموجودات المقيّدة واثبات الوجود المطلق . وقالوا : ليس فى الوجود سوى الله تعالى . وقال صاحب الشرع من لسانه (اى من لسان التوحيد الوجودى) : « كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون . » وقال هو بنفسه : « هو الاول والآخر والظاهر والباطن . » وهذا التوحيد مخصوص بالاولياء والاوصياء ، وهو الموسوم بالتوحيد الوجودى . وليس هناك غير هذين التوحيدين اصلاً . وسيجيء بيانهما على احسن الوجوه ، مع الشركين اللذين هما بازائهما : من الشرك الجليّ والشرك الخفى . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

البحث الثانى

فى تقسيم الوجود وتعريفه وانواعه واقسامه على ما ذهب اليه اهل الله وخواصه

(٧٧٣) اعلم انّهم اختلفوا فى تقسيم التوحيد وتعيينه ، كما اختلفوا فى تعريفه وتحقيقه . ولكن اختلافهم فى التقسيم كاختلافهم فى التعريف ، اعنى كما كان اختلافهم فى التعريف عين الاتفاق ، فكذلك يكون في التقسيم : الاختلاف فى العبارة والاشارة لا يدلّ على الاختلاف فى الماهية والحقيقة . فتقسيم التوحيد ، باتفاق الانبياء والاولياء والمحققين من تابعيهم ، لا يخرج عن القسمين ، وهما التوحيد الأُلوهى والتوحيد الوجودى ، اللذان ذكرناهما. لكن كلّ واحد من العارفين قسمهما بأقسام اُخر ، من الاحدى والثنائى والثلاثى والرباعى والخماسى . والكل يرجع اليهما كما سنبينهما ، ان شاء الله تعالى وحده .

(٧٧٤) امّا عند الشيخ الاعظم الاعلم محيى الدين بن العربى كما ذكره فى « التدبيرات » فالتوحيد على قسمين : توحيد الاحدية وتوحيد الفردانية . فتوحيد الاحدية هو توحيد العصاة من الأُمّة الاسلامية . وهو توحيد صحيح ، مركّب على اصل فاسد . وتوحيد الفردانية وهو توحيد الانبياء والأولياء والعارفين من الامّة الاسلامية . وهو توحيد مركّب على اصل صحيح. وعند الشيخ ابى اسماعيل الهروى هو (اى التوحيد) على ثلاثة اقسام : من العلمى والعينى والحقى . وهو قوله : « التوحيد على ثلاثة وجوه : الاول توحيد العامة الذى يصحّ بالشواهد . والثانى توحيد الخاصة ، وهو الذى يثبت بالحقائق . والثالث توحيد قائم بالقدم ، وهو توحيد خاصّة الخاصّة . »

(٧٧٥) وعند الامام العالم محمّد الغزالى ـ هو (اى التوحيد) ينقسم الى اربعة اقسام : قشر وقشر القشر ، ولبّ ولبّ اللبّ . وهو قوله : « واصل

ذلك ، التوحيدُ. وله اربع مراتب . فهو ينقسم الى لبٍّ ولبِّ اللبّ ، وقشر وقشر القشر ، كالجوز مثلاً . (المرتبة) الاولى (للتوحيد) : الايمان بالقول المحض ، وهو قشر القشر . وهو ايمان المنافقين ، والعياذ بالله منه ! و (المرتبة) الثانية : التصديق بمعنى الكلمة ، وهو القشر الثانى ، وهو ايمان عموم المسلمين . و (المرتبة) الثالثة : أن يشاهد ذلك بطريق الكشف ، وهو اللبّ . وهو مقام المقرّبين . وذلك بأن يرى اسباباً كثيرة ، ولكن مع كثرتها هى صادرة من الواحد القهار . و (المرتبة) الرابعة : أن لا يرى فى الوجود الا واحداً ، وهو لبّ اللبّ . وهو مشاهدة الصديقين ، ويسمّيه الصوفية الفناء فى التوحيد ، حتى لا يرى نفسه لكون باطنه مستغرقاً بالله الواحد القهار . »

(٧٧٦) وعند بعض المشايخ ينقسم التوحيد الى خمسة اقسام ، وهو قوله : « معرفة الصانع ـ سبحانه ـ على مراتب خمسة : أوّلها وأدناها أن يعرف العبد أنّ للعالم صانعاً . المرتبة الثانية أن يصدق بوجوده . الثالثة ، أن يترقى بجذب العناية الآلهية الى توحيده وتنزيهه عن الشركاء . الرابعة ، مرتبة الاخلاص له التى هى نفى الصفات عنه مطلقاً . الخامسة ، مشاهدة ذاته مجرّدة عن جميع الاعتبارات ، اعنى مشاهدة ذاته من حيث هى هى ، التى هى غاية العرفان ومنتهى قوة الانسان ، وليس وراء عبادان قرية . » هذا آخر تقسيمه (اى التوحيد) بوجوه خمسة ، على ما ذهب اليه اهل الله تعالى وخواصّه .

(٧٧٧) وكان الغرض من التعداد [٦٨ ب] ، على الترتيب الاحدى والثنائى والثلاثى والرباعى والخماسى ، أن يتحقق عندك أنّ الكل راجع الى التوحيدين المذكورين من الاُلوهى والوجودى . والذى قلنا : انّ عند فلان كذا ، وعند فلان كذا ، ليس المراد التخالف بينهم ، فانّ عند الكل هذا التقسيم صحيح . ومراتب التوحيد تقتضى اكثر من ذلك ، لكن اقتصروا على ذلك . وسنشير الى تقسيمها بعشرة أوجه اُخر غير هذا ، ان شاء الله .

وامّا الدليل على أنّ الكل راجع الى التوحيدين ، فهو أنّ الذى جعله قسمين ليس يخرج عنهما ، لانّ توحيد الاحدية هو بعينه التوحيد الاُلوهى ، وتوحيد الفردانية هو التوحيد الوجودى . والذى جعله ثلاثة أقسام ، أيضاً ليس يخرج عنهما ، لانّ توحيد العوامّ هو التوحيد الاُلوهى ، وتوحيد الخاصّة وخاصّة الخاصّة هو التوحيد الوجودى . والذى جعله أربعة اقسام فكذلك لا يخرج عنهما ، فانّ القشرين بازاء التوحيد الاُلوهى ، واللبين بازاء التوحيد الوجودى . والذى جعله خمسة أقسام ، فكذلك ، فانّ المرتبة الاولى والثانية منها هما التوحيد الاُلوهى ، والباقى منها هو التوحيد الوجودى . هذا على طريق الاقسام الخمسة .

(٧٧٨) وامّا (تقسيم التوحيد) على طريق الاقسام العشرة ، فقد أشار اليها بعض المحققين بحسب المقامات العشرة السلوكية التى هى : البدايات والابواب والمعاملات والاخلاق والاصول والاودية والاحوال والولايات والحقائق والنهايات . فان صورته (أعنى التوحيد) فى البدايات : شهادة أنّ لا آله الا الله وحده لا شريك له الاحد الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احدٌ . و(صورة التوحيد) في الابواب : تصديق الجنان بهذا المعنى بحيث لا يخالجه شكّ ولا شبهة ولا حيرة . و (صورته) فى المعاملات : العمل بالاركان ، المبنىُّ على اليقين والوجدان ، واسقاطُ الاسباب بحيث لا ينازعه فيه عقل ، ولا يتعلّق بالشواهد ، ولا يرى صاحبه للغير تأثيراً ولا فعلاً . وصورته في الاخلاق : رؤية الملكات والهيئات ومصادر الافعال كلها لله . و (صورته) فى الاصول : رؤية القصد والعزم والسير لله وفي الله وبالله . و (صورته) فى الاودية : شهود العلم والحكمة من صفات الله الاولية ، وسبقِ الحقّ لعلمه وحكمه ، ووضع الاشياء مواضعها ، وتعلّقه اياها بأحايينها ، واخفائه اياها فى رسومها . و (صورته) فى الاحوال : شهود الحبّ من الحقّ بالحقّ ذوقاً . و (صورته) فى الولايات : الفناء عن رسوم الصفات

فى الحضرة الواحدية ، وشهود الحقّ بأسمائه وصفاته لا غير . و (صورته) فى الحقائق : الفناء فى الذات مع بقاء الرسم الخفىّ ، المنوّر بنور القدس، المشعر بالاثنينية ، المثبت للخلّة . و (صورته) فى النهايات : أحدية الفرق والجمع ، وهو توحيد الحق ذاته بذاته .

(٧٧٩) وهذه الاقسام العشرة (للتوحيد) ايضاً ترجع الى التوحيدين المذكورين ، لانّ الاقسام الاولى والثانية والثالثة منها (هى) بازاء التوحيد الاُلوهى ، والاقسام السبعة الباقية هى بازاء التوحيد الوجودى ، وعلى جميع التقادير ،لا يخرج التوحيد ، فى كل مظاهره وصوره ، عن هذين التوحيدين. وهذا ضابط كلّى ما ظفر به قط الا الخواصّ من اهل الله المتأخرين ، وهذا الفقير منهم . والحمد لله على ذلك . و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم . » واذا تقرر هذا ، فلا بدّ من الشروع ، مرّة اُخرى ، فى تحقيق حصرهما (اى التوحيدين المذكورين) على سبيل التفصيل ، ليتحقق الامر على ما هو عليه فى نفس الامر . فنقول :

(٧٨٠) اعلم انّ التوحيد على قسمين ، توحيد الأنبياء وتوحيد الاولياء . فتوحيد الانبياء هو التوحيد الاُلوهى الظاهرى الشرعى ، وهو دعوة العباد الى عبادة آله مطلق من بين عبادة آلهة مقيّدة ، لقوله تعالى : « قل : تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم » الآية ، ولقوله : « اجعل الآلهة آلهاً واحداً ان هذا لشىء عجاب . » وامّا توحيد الاولياء فهو التوحيد الوجودى الباطنى الحقيقى . وهو دعوة العباد الى مشاهدة وجود مطلق من بين وجودات مقيّدة ، لقوله تعالى : « أأرباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار . » ولقوله ـ صم : « لو دليتم بحبل لهبط على الله » وغير ذلك من الاقوال . وليس هناك توحيد آخر غير هذين التوحيدين ، كما قلناه هناك ، وان كانا هما ينقسمان الى اقسام كثيرة ، كما سيجىء بيانها .

(٧٨١) والدليل على حصرهما فى القسمين المتقدمين ، انّ التوحيد

(موضوع) بازاء الشرك ، والشرك منحصر فى شركين ، فيكون التوحيد كذلك . امّا الشرك فامّا أن يكون بحسب الظاهر ، كعبادة الاصنام والاوثان وغيرها ؛ وامّا بحسب الباطن ، كمشاهدة الغير مع الحقّ . والاول موسوم بالشرك الجلىّ ، لجلائه بين الخاصّ والعامّ ؛ والثانى موسوم بالشرك الخفىّ، لخفائه بين العامّة دون الخاصّة . والشرك الأوّل هو بازاء التوحيد الاُلوهى ، والشرك الثانى هو بازاء التوحيد الوجودى . فيكون الشرك منحصراً فيهما ، فيكون التوحيد كذلك . وهذا هو المطلوب .

(٧٨٢) والاشارات الآلهية ، بالنسبة الى الشرك الجلى ، كثيرة . وامّا (الاشارات الآلهية بالنسبة) الى الشرك الخفى فكقوله تعالى : « وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون . » وقول النبى ـ صم : « دبيب الشرك فى اُمّتى أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، » لأنّ هذين القولين لا يصلحان ان يخاطب [٦٩ الف] بهما الكفار ، لانّهما مقيّدان بالمؤمن والمسلم ؛ والايمان والاسلام لا يجتمعان والشرك الجلىّ ، فلم يبق الا الشركُ الخفىّ . ومن هذا قال تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل : لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم . » واليه الاشارة ايضاً بقوله : « أفرأيت من اتخذ آلهه هواه وأضله الله على علم » لانّ المراد بالهوى الشرك الخفى لا غير . وقال الغزالى : « آلهة الكفار خير من آلهة الهوى ، لانّ آلهة الكفار شىء موجود فى الخارج وآلهة اهل الهوى شىء معدوم فى الخارج ، وبينهما بون بعيد . »

(٧٨٣) وعند التحقيق ، الى هذا التوحيد الخاصّ أشار الحق وقال : « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً » الاية . فظهور جميع الانبياء من آدم الى محمّد ـ صم ـ لم يكن الا لدعوة الخلق الى التوحيد الاُلوهى والخلاص من الشرك الجلى الذى هو بازائه . وظهور جميع الاولياء ، من شيث الى المهدى ـ عليهما السلام ـ لم يكن الا لدعوة

الخلق الى التوحيد الوجودى والخلاص من الشرك الخفى الذى هو بازائه . فكلّ من توجّه الى الآله المطلق ، وعدل عن الآلهة المقيّدة ، ونطق بكلمة التوحيد الالوهى الظاهرى ، وقام بعبادته على ما ينبغى ، خلص من الشرك الجلىّ ، وصار مؤمناً مسلماً باتفاق المسلمين ، وطهر من نجاسة الشرك فى الظاهر والباطن . وان لم يكن كذلك ، بقى مشركاً كافراً نجساً فى الظاهر والباطن ، لقوله تعالى : « انّما المشركون نجس . »

(٧٨٤) وكلّ من توجّه الى الوجود المطلق وعدل عن الوجود المقيّد ، ورجع عن مشاهدة المخلوق الى مشاهدة الخالق ، ونطق بكلمة التوحيد الوجودى الباطنى ، وقام بعبوديته على ما ينبغى ، خلص من الشرك الخفى ، وصار عارفاً موحّداً محقّقاً باتفاق الموحّدين ؛ وطهر من نجاسة الشرك الخفى فى الباطن والظاهر . وان لم يكن كذلك ، بقى مشركاً ملحداً زنديقاً نجساً فى الباطن دون الظاهر عند البعض ، وعند البعض (الآخر) هو نجس فى الظاهر والباطن ، لانّ كلّ من شاهد غير الحقّ فى الوجود هو مشرك ، باتفاق المحققين ، بالشرك الخفىّ كما عرفته . واليه الاشارة بقوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً . » والشرك فى العبادة لا يكون الا خفياً ، لانّه لو كان جلياً لقال : ولا يشرك بربّه ، لا بعبادة ربّه .

(٧٨٥) ومشاهدة الغير ، على جميع التقادير ، شركٌ خفىّ ، مانع من التوحيد والوصول الى الحق ، حتى مشاهدة وجود الشخص نفسه (هى شرك خفى) لقول بعضهم :

وجودك ذنب لايقاس به ذنب

وقول بعضهم :

أأنت أم أنا ؟ هذا العينُ فى العين

حاشاى ! حاشاى ! من اثبات اثنين

لانّ رؤية وجوده وأنائيته تدلّ على مشاهدة الغير ، و (تدلّ على) الاثنينية الموجبة للشرك المذكور . والمشرك من جميع الوجوه غير مغفور له ، لقوله تعالى : « انّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » جلياً كان الشرك أو خفياً . والغفران على قسمين : غفران الذنوب الشرعية وغفران الذنوب الحقيقية . و (الذنوب) الشرعية تابعة (للذنوب) الحقيقية ، لانّ كلّ من لا يكون مغفوراً له بالحقيقة ، لا يكون مغفوراً له بالشريعة وهذا معنى قوله تعالى : « خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين . »

(٧٨٦) فلينظر العاقل حينئذٍ أنّه من اىّ قبيل : أهو صاحب الشرك الجلىّ او صاحب الشرك الخفى ؟ فانّه ، على كلا التقديرين ، غير مغفور له . وههنا ابحاث واسرار ، تفصيلها فى كتابنا المذكور ، فارجع اليه ، اعنى (كتاب) « نهاية التوحيد فى بداية التجريد » الذى ذكرناه فى الفهرست . ثمّ بعد ذلك لا ينبغى ان يتوهم ، من تخصيصنا التوحيد الاُلوهى بالانبياء والرسل والتوحيد الوجودى بالاولياء والاوصياء ، أنّ الانبياء لم يكن لهم نصيب من توحيد الاولياء ، ولا بالعكس ، لانّ كلّ واحد منهما جامع للقسمين ؛ غاية ما فى الباب انّ المخصوص بكلّ واحد منهم يكون غالباً عليه ، وهو مأمور بدعوته . فالانبياء وان كانوا داعين الى التوحيد الأُلوهى فى الظاهر ، بحسب الشريعة ، مأمورين به ، لكن هم فى الباطن كانوا مرشدين الى التوحيد الوجودى ، آمرين به . وكان الامر الاوّل دعوة للعامّة ورعاية لمرتبتهم ، وكان الامر الثانى دعوة للخاصّة ولخاصّة الخاصّة ، رعايةً لمرتبتهم ومقاماتهم .

(٧٨٧) والاولياء وان كانوا داعين الى التوحيد الوجودى فى الباطن ، مرشدين اليه بحسب الحقيقة ، لكن فى الظاهر كانوا هادين الى التوحيد الأُلوهى ، آمرين به ، رعايةً لاهله ومحلّه . وكان الامر الاوّل دعوة منهم للخاصّة ولخاصّة الخاصّة ؛ وكان الامر الثانى دعوة للعامّة ولعامّة العامّة .

وذلك لتثبت لهم الجامعية للطرفين ، والمجموعية للجانبين ، ولتكون دعوة كلّ واحد منهم شاملة للكلّ ، من العوامّ والخواصّ وخواصّ الخواصّ ، لانّ المكلفين بأسرهم ليسوا بخارجين عن هذه الاقسام . ومن هذا لم يكن وليّ الا وكان تابعاً لنبيّ من الانبياء ، ولم يكن نبيّ الا وكان له وليّ من الاولياء ، هو وصيّه ووزيره وخليفته بدينه ، ويأمر بشرعه ، كهرون لموسى [٦٩ ب] وشمعون لعيسى وعليّ لمحمّد ـ عم . وقد بيّنّا أحوالهم بالتفصيل فى التمهيد الثالث والثانى . فارجع اليهما . واذا عرفت هذا ، فلنشرع فى كيفية التوحيد وتحقيقه . وبالله التوفيق .

البحث الثالث

فى كيفية التوحيد وتحقيقه وترتيبه وانحصاره فى الالوهى والوجودى من حيث الكلى مع اختلاف اهل الله فيه ومنع ذلك كله عقلا ونقلا وكشفاً

(٧٨٨) اعلم انّ من هذين التوحيدين ، التوحيد الأُلوهى غيرمحتاج الى كيفيّة وتحقيق وغير ذلك ، لانّه طريق السلامة ومرتبة العوامّ ، وليس فيه شىء من المفاسد كالحلول والاتحاد والتشبيه والتعطيل والاباحة والزندقة وامثال ذلك . فالمحتاج اليه هو التوحيد الوجودى الذى هو قابل لجميع ذلك ، اذا لم يكن على اصل حقيقى واساس جامع كلى ، كما سبق ذكره . فالتوحيد الوجودى ينقسم تارةً الى التوحيد الذاتى والتوحيد الصفاتى والتوحيد الفعلى ، وتارةً (ينقسم) الى التوحيد العلمى والتوحيد العينى والتوحيد الحقى ، وتارةً (ينقسم) الى العلمى والذوقى والى الجامع بينهما ، اعنى الجامع بين (التوحيد) العلمى و (التوحيد) الذوقى . وبيان هذه الاقسام على سبيل التفصيل ، متعذر ههنا لضيق المكان .

(٧٨٩) وأما بيانه من حيث الاجمال فهو انّ التوحيد بالاتفاق هو

صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، او جعل وجودين وجوداً واحداً . وليس هناك شيئان او وجودان الا الحق والخلق ، او الواجب والممكن . فكلّ من شاهد الحق مع الخلق والخلق مع الحق ، بغير احتجابه عن احدهما بالآخر ، فهو موحّد حقيقى . وكذلك كلّ من شاهد الواجب مع الممكن والممكن مع الواجب ، من غير احتجابه باحدهما عن الآخر ، فانّه موحّد حقيقى . وكلّ من شاهد الحق بغير مشاهدة الخلق ، بل من حيث هو هو ، فهو موحّد شاهد للذات فقط ، وليس بجامع . فالجامع هو الاكمل والافضل ، وهو الذى يجمع بين الحق والخلق ، والذات والصفات ، والاسماء والافعال. ومن هذا سمّى اهلُ الله وخاصّته ، بسبب هذه المشاهدات ، بذوى العقل وذوى العين وذوى العقل والعين ، كما سبق بيانه مرّةً . وهو قولهم :

(٧٩٠) « ذو العقل هو الذى يرى الخلق ظاهراً والحق باطناً ، فيكون الحق عنده مرآة للخلق لاحتجاب المرآة بالصورة الظاهرة فيها ، احتجاب المطلق بالمقيّد . وذو العين هو الذى يرى الحق ظاهراً والخلق باطناً ، فيكون الخلق عنده مرآة للحق لظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه ، اختفاء المرآة بالصورة . وذو العقل والعين هو الذى يرى الحق فى الخلق والخلق فى الحق ، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر ، بل يرى الوجود الواحد بعينه : حقاً من وجه ، خلقاً من وجه . فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد ؛ ولا تزاحم فى شهوده كثرةُ المظاهر احديةَ الذات التى تتجلّى فيها ؛ ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية ؛ ولا تزاحم فى شهوده احدية الذات المتجلية فى المجالى كثرتها . » والى هذه المراتب اشار الشيخ (ابن العربى) وقال نظماً :

ففى الخلق عين الحق ان كنت ذا عين
وفى الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل

وان كنت ذا عين وعقل فما ترى
سوى عين شيء واحد فيه بالشكل

(٧٩١) وهذا الشهود لا يحصل حقيقةً الا من مشاهدة العالم حقيقةً ، ومشاهدة انّه ظلّ من ظلاله (اى من ظلال الحق او الوجود المطلق) ومظهر من مظاهره ، وما له وجود فى الحقيقة ، كما قالوا فيه ايضاً ، وهو قولهم : « العالم هو الظلّ الثانى ، وليس (هو) الا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلّها . فلظهوره تعالى بتعيناتها (اى الممكنات) سمّى باسم « السوى » و « الغير » باعتبار اضافته الى الممكنات ، اذ لا وجود للممكن الا بمجرّد هذه النسبة . والا فالوجود عين الحق ، والممكنات ثابتة على عدمها فى علم الحق ، وهى شؤونه الذاتية . فالعالم صورة الحق ، والحق هويّة العالم وروحه . وهذه التعيّنات فى الوجود الواحد (هى) احكام اسمه « الظاهر » الذى هو مجلى لاسمه « الباطن » . والحق هو « الظاهر والباطن والاوّل والآخر » ، وليس لغيره وجود اصلا . »

(٧٩٢) وحيث انّ العالم عند التحقيق لم يكن الا كذلك ، وليس له وجود حقيقى ، قال الشيخ (ابن العربى) فيه نكتة هى فى غاية اللطف ، وهى قوله : « العالم غيبٌ لم يظهر قطّ ، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ . والناس فى هذه المسألة على عكس الصواب ، فيقولون : العالم ظاهر والحق تعالى غيبٌ . فهم فى هذا الاعتبار فى مقتضى هذا التنزل ، كلّهم عبيدُ السوى . وقد عافى الله بعض عبيده من هذا الداء . والحمد لله ! » والحق انّ هذا نظر شريف دقيق ، لا يعرفه أحد الا بعناية الآهية وهداية ربانية ، لقوله تعالى : « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور . » ولقوله تعالى : « وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم . » ومن هذا قال : « وما يعرف احد هذا وانّ الامر على ذلك ، الا آحاداً من اهل الله . فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه [٧٠ الف] فذلك

هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة ، من عموم اهل الله . » وقال عقبه : « واذا ذقت هذا ، فقد ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية ، فى حقّ المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى اعلى من هذا الدرج ، فما هو ثمّة اصلاً ؛ وما بعده الا العدم المحض » . والحمد لله الذى هدانا لهذا وجعلنا منهم وفضلنا على كثير منهم .

(٧٩٣) ومن حيث انّ التوحيد الجمعى اعلى واشرف من غيره ، قال الشيخ (ابن العربى) : « اياكم والجمع والتفرقة ! فانّ الاوّل يورث الزندقة والالحاد ، والثانى يقتضى تعطيل الفاعل المطلق . وعليكم بهما ! فانّ جامعهما موحّد حقيقى ، وهو المسمى بجمع الجمع وجامع الجميع . فله المرتبة العليا والغاية القصوى . »

(٧٩٤) وقد وقع الخلاف بين بعض الناس وبين المشايخ بانّ التوحيد الصرف (هل) هو اعلى المقامات ، او التوحيد الجمعى الذى هو احدية الفرق بعد الجمع ؟ فاختار الاول بعضهم ، واختار الثانى الآخرون . والى هذا المعنى اشار كمال الدين عبد الرزاق الكاشانى فى آخر شرحه لمنازل السائرين ، مساعداً لصاحبه (الشيخ الهروى) وقطعه الكلام ، فى آخر الكتاب ، على التوحيد الصرف ، فان ذلك عند بعض الناس لم يكن مستحسناً وهو قوله :

(٧٩٥) « ثمّ انّ بعض الناس قد اعترض على الشيخ بانّه لم يذكر فى كتابه الفرق بعد الجمع ، وهو مقام سنىّ ؛ ولم يشر الى السفر الثانى ، وقطع الكلام على التوحيد الصرف . والحق انّهم لو شهدوا ما شهد الشيخ وبلغوا فى التحقيق ما بلغه ، لم يقولوا ذلك حينئذ ، اذ لو انصفوا ، لوجدوا فى كلامه الامرين جميعاً وزيادةً ، فانّه اشار الى معنى الفرق الثانى فى باب « البقاء بعد الفناء » وفى باب « التلبيس » ، عند الاشارة الى اهل التمكين فى الدرجة الثالثة . ثم انّه اراد ان يقطع الكلام عند اعلى المقامات ،

ولا ينزل الى الرسوم الخلقية . فاثبت بعد « مقام الجمع » « مقام التوحيد الحقيقى » الذى هو احدية مقام الجمع والفرق ، حتى يندرج الفرق فى الجمع .

(٧٩٦) « فانّ كلام هذه الطائفة فى « الجمع » و « جمع الجمع » و« الفرق بعد الجمع » مختلفٌ ليس على وتيرة واحدة . فبعضهم اراد بالجمع احدية عين جمع الذات ؛ وبعضهم اراد احدية عين جمع الوجود ، وهو شهود وحدة الذات فى الحضرة الاسمائية ، اعنى شهود واحديتها المحيطة بجميع الاسماء والصفات . وكلاهما شهود الحق بلا خلق ، لانّ الاوّل هو شهود الذات وحدها ، اى مع انتفاء شهود الاسماء والصفات ؛ والثانى هو شهود الذات مع اسمائها وصفاتها ، وهو شهود الكثرة فى الوحدة ، واستهلاكُ الكل بالكلية فى الله تعالى . و « جمع الجمع » عند الاولين ، هو شهود ما سوى الله قائماً بالله . وعند الباقين ، (جمع الجمع) هو شهود الحق فى الخلق . وقيل : هو شهود الوحدة فى الكثرة ، والمعنى واحد ، وهو بعينه « الفرق بعد الجمع » . وبعضهم يسمّى شهود الوحدة فى الكثرة « الجمع » ، والاستهلاك المذكور (يسمّيه) « جمع الجمع » .

(٧٩٧) « وامّا « احدية الفرق والجمع » فهى شهود الذات الاحدية ، المتجلية فى صورها المختلفة المسمّاة بـ « هياكل التوحيد » . فالشيخ (الهروى) اراد اندراج الفرق فى الجمع حتى لا تزاحم كثرةُ الرسوم الخلقية عين الاحدية الحقّيّة ، وحتى لا تكدر صفو الشهود والمشرب الكافورى اكدارُ التفرقة ورعافُ الغيرية . فأورد التوحيد بعده بمعنى « أحدية الجمع والفرق » حتى لا يرى الضعفاء مقام « الفرق الثانى » امراً ينافى « الجمع » ، وهو شهود الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة ، مع اضمحلال رؤية الكثرات فى عين الوحدة ، و شهودُ الحقيقة فى الاطلاق والتقييد شهوداً مطلقاً عن كلا التقديرين ، فيرى الحق عين المقيّد والمطلق . فلا ينافى تقييدُه الاطلاق

بهذا المعنى ، ولا اطلاقُه التقييد . فلا يخرج عن احاطته شيء .

(٧٩٨) « ألا ترى انّ مقدّم القوم والباب الاعظم لمدينة العلم وساقيهم من مشرب الكوثر ، الذى خُصّ به نبينا محمّد ـ صم ـ علىّ بن ابى طالب ـ عم ـ كيف ابتدأ فى الاشارة الى عين الحقيقة بقوله : « كشف سبحات الجلال من غير اشارة » ؟ و (هذا) هو محض تنزيه الذات عن التعدد الاسمائى . وأكده بقوله : « محو الموهوم مع صحو المعلوم » اشارة منه الى فناء الرسوم كلّها فى احديتها . وصرّح بذلك فى قوله : « جذب الاحدية لصفة التوحيد » . ثم ختم بقوله : « نور يشرق من صبح الازل فتلوح على هياكل التوحيد آثاره » . وهو اشارة الى بيان معنى الفرق فى عين الجمع ، وهو بعينه معنى احدية الفرق والجمع . سقانا الله تعالى ، وجميع اخواننا الصادقين الصالحين [٧٠ ب] ، من هذا المشرب شراباً طهوراً ! واستجاب لنا دعاء نبيه ـ صم : اعطنا نوراً واجعل لنا نوراً واعظم لنا نوراً وزده علينا بفضلك يا ارحم الراحمين ! » هذا آخر كلامه فى شرح الكتاب .

(٧٩٩) وامّا الشيخ (الانصارى الهروى) صاحب الكتاب ، فقال فيه كلاماً حسناً وقسمه تقسيماً لطيفاً ، وهو قوله : « التوحيد تنزيه الله ـ عزّ وجلّ ـ عن الحدث . وانّما نطق العلماء بما نطقوا به ، واشار المحققون بما اشاروا اليه فى هذا الطريق ، لقصد تصحيح التوحيد . وما سواه ، من حال او مقام ، فكلّه مصحوب العلل . » وهذا قول مجمل يتناول تنزيه العقلاء من الحكماء والمسلمين ، وتنزيه العرفاء الموحدين ، لانّ جميع العقلاء واهل الفكر يدّعون تنزيه الله تعالى مع كونهم مقيّدين (فى الحقيقة) ، لانّ العقل لا يقول الا بالتقييد ؛ ويثبتون الحدث وينفونه عن الحق وينزهونه عنه . وامّا العرفاء المحققون فلا يثبتون الحدث اصلاً ورأساً ، فانّ شهود التوحيد ينفيه عن اصله ثم يثبته ، بعد نفيه ، بالحق : بمعنى تجلّى الحق، مع الآنات ، بوجوهه فى الصور . فيكون الحدوث عندهم ظهوره تعالى فى

الصور المختلفة بالتجلّيات المتعاقبة غير المتكررة . ومراد الشيخ (الهروى هو) هذا التنزيه ، ولا يهتدى العقل الى طريق التوحيد الذى لا يكون فيه مع الحق سواه ، ولا يرى الحقّ عين الكلّ بحيث لا يكون فى الوجود شىء غيره .

(٨٠٠) وقوله : « وانما نطق العلماء بما نطقوا به ، واشار المحققون الى ما اشاروا اليه فى هذا الطريق ، لقصد تصحيح التوحيد » اى ما نطقوا وما اشاروا الا لقصد تصحيح هذا المقام السنى ، لانّه المقصد الاقصى والموقف الأعلى ؛ وما دون ذلك من الاحوال والمقامات « فكلّه مصحوب العلل » لا صحّة لها لبقاء الرسوم فيها . ويجوز ان يكون ضمير « مصحوب العلل » (راجع) الى التعريفات التى قالوا فى التوحيد . ثم قال : « التوحيد على ثلاثة وجوه : الوجه الاوّل توحيد العامّة الذى يصحّ بالشواهد ؛ الوجه الثانى توحيد الخاصّة ، وهو الذى يثبت بالحقائق ؛ والوجه الثالث توحيد قائم بالقدم ، وهو توحيد خاصّة الخاصّة .

(٨٠١) « فاما التوحيد الاوّل ، فهو شهادة ان لا آله الا الله وحده لا شريك له ، الى آخره . وامّا التوحيد الثانى الذى يثبت بالحقائق ، فهو توحيد الخاصّة ، وهو اسقاط الاسباب الظاهرة ، والصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ان لا يشهد فى التوحيد دليلاً ، ولا فى التوكل سبباً ، ولا للنجاة سبيلاً . فيكون (صاحب هذا التوحيد) مشاهداً سبق الحق بحكمه وعلمه ، ووضعه للاشياء مواضعها ، وتعليقه اياها بأحايينها ، واخفاءه اياها فى رسومها . ويحقّق (صاحب هذا التوحيد) معرفة العلل ، ويسلك سبيل اسقاط الحدث . هذا (هو) توحيد الخاصّة الذى يصحّ بعلم الفناء ، ويصفو فى علم الجمع ، ويجذب (صاحبه) الى توحيد ارباب الجمع .

(٨٠٢) « وامّا التوحيد الثالث فهو توحيد اختصّه الله تعالى لنفسه واستحقّه بقدره ، وألاح منه لائحاً الى اسرار طائفة من صفوته ، واخرسهم

عن نعته ، وأعجزهم عن بثه . و (هو) الذى يشار به اليه على ألسن المشيرين (من) انّه اسقاط الحدث واثبات القدم ، على انّ هذا الرمز فى التوحيد (هو) علّة لا يصحّ ذلك التوحيد الا باسقاطها . هذا قطب الاشارة اليه على ألسن علماء هذا الطريق ، وان زخرفوا له نعوتاً وفصّلوه فصولاً . فانّ ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءً ، والصفةُ نفوراً ، والبسطُ صعوبةً . والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال ؛ وله قصد اهل التعظيم ؛ واياه عنى المتكلمون فى عين الجمع ؛ وعليه تصطلم الاشارات . ثمّ لم ينطق عنه لسان ، ولم تشر اليه عبارة . فانّ التوحيد وراء ما يشير اليه كون ، او يتعاطاه حين ، او ينقله سبب ! وقد اجبت ، فى سالف الزمان ، سائلاً سألنى عن توحيد الصوفية بهذه القوافى :

ما وحّد الواحدَ من واحد — اذ كل من وحّده جاحد
توحيدُ من ينطق عن نعته — عاريةٌ ابطلها الواحد
توحيدُه اياه توحيدُه — ونعت من ينعته لاحد

(٨٠٣) ومعناه انّه « ما وحّد الحق تعالى حقّ توحيده الذاتى احدٌ » اذ كلّ من وحّده اثبت فعله ورسمه بتوحيده ، فقد جحده باثبات الغير ، اذ لا توحيد الا بفناء الرسوم والآثار كلّها . « توحيد من ينطق عن نعته عارية » اذ لا نعت فى الحضرة الاحدية ولا نطق ولا رسم لشىء ، والنطق والنعت يقتضيان الرسم . وكلّ ما يشم منه رائحة الوجود ، فهو للحق تعالى عارية عند الغير ، فانّه باطل فى نفسه فى الحضرة الاحدية . « توحيده اياه توحيده » اى توحيد الحق ذاته بذاته هو التوحيد الحقيقى . « ونعت من ينعته لاحد » اى وصف من يصفه هو الحادّ وانحراف عن الطريق المستقيم لقوله ــ صم : « وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه » لانّ القائل به مشرك خارج عن الطريق الحقيقى الآلهى ، مائل عنه ، لانّه اثبت [٧١ الف] النعت ، ولا نعت ثمّ ؛ واثبت الرسم باثباته النعت ، ولا رسم لشىء

فى الحضرة الاحدية ولا اثر ، والا لم تكن احدية . والله اعلم واحكم ! وهذه الكلمات قد سبقت مراراً ، وكذلك بيان المقام الجمعى فى التوحيد الحقيقى . وهو لا يخفى على احد . واذا تقرّر هذا ، فنرجع ونقول ما عندنا فيه مفصلاً مبيناً .

(٨٠٤) فمرادهم بالتوحيد الذاتى هو مشاهدة ذات واحدة ، منزهة عن جميع الاعتبارات ؛ و (مرادهم) بالتوحيد الصفاتى هو مشاهدة صفة واحدة سارية فى جميع الموصوفات ؛ و (مرادهم) بـ (توحيد) الفعل (هو التنزيه) عن مشاهدة افعال كثيرة صادرة عن فاعل واحد . والتوحيد الذاتى ، بوجه آخر ، عبارة عن ظهوره تعالى بصور جميع الموجودات الممكنة المعبّر عنها بالمظاهر والمرايا لقولهم :

وما الوجه الا واحد غير انّه ‏ ‏ اذا انت عددت المرايا تعددا

وهذا (التوحيد الذاتى) ينقسم الى قسمين : جمعى وتفصيلى . امّا (التوحيد الذاتى) الجمعى فهو اشارة الى الاول ، وهو شهود الذات من حيث هى هى . وامّا (التوحيد الذاتى) التفصيلى فهو اشارة الى الثانى ، وهو شهود الذات من حيث الظهور فى صور الكمالات .

(٨٠٥) والتوحيد الصفاتى (هو عبارة) عن مشاهدة صفة واحدة ، سارية فى جميع الموصوفات (التى هى) على انواع مختلفة ، سريان الشمس فى الاجسام ، والارواح فى الاجساد ، والانوار فى الظلمات . وهذا (اللون من التوحيد) ينقسم الى قسمين : علمى وذوقى . فـ (التوحيد الصفاتى) العلمى هو اشارة الى ما يعلم بالعلم الحقيقى اليقينى . و (التوحيد الصفاتى) الذوقى هو اشارة الى ما يحصل بالذوق بعد العلم ، اعنى (هو ما يحصل) بالفعل بعد القوة ، وبالقرب بعد البعد .

(٨٠٦) والتوحيد الفعلى (هو عبارة) عن مشاهدة فعل واحد (صادر) عن فاعل واحد ، ظاهر فى مظاهر كثيرة مختلفة ، كالانسان مثلاً

وأعضائه وجوارحه . فانّ فعله فعل واحد ، صادر عن فاعل واحد ، لكن كلّ فعل منسوب الى عضو من أعضائه ، وجارحة من جوارحه . وهذا (الضرب من التوحيد) أيضاً ينقسم الى قسمين : علمي وذوقي . فـ (التوحيد الفعلى) العلمي هو أن يعرف على هذا الوجه . و (التوحيد الفعلى) الذوقى هو أن يحصل له بالذوق ، اعنى بالمشاهدة من غير توسل بالاستدلال وغيره . وفيه قيل :

وكلّ الذى شاهدته فعلُ واحدٍ بمفرده لكن يحجب الاكنّة
اذا زال عنه السرّ لم تر غيره ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة

وقد اشرنا فى الكتاب المذكور الى التوحيد الذاتى والوصفى والفعلى على ابسط الوجوه . فارجع اليه .

(٨٠٧) ومرادهم بالتوحيد العلمى ما يظهر بالبرهان ؛ وبالعينى ما يثبت بالوجدان ؛ وبالحقّيّ ما يختصّ بالرحمن . و (مرادهم بالتوحيد) العامّ ما يختصّ بالعوامّ من جهلة الناس بمجرّد الكلمة (اى النطق بالشهادة) ؛ وبالخاصّ ما يختصّ بالخواصّ من العلماء والعارفين بطريق الذوق والوجدان ؛ وبخاصّ الخاصّ ما يختصّ بالانبياء والرسل والاولياء والكمّل بطريق الكشف والعيان . وعند التحقيق ، الناس بأسرهم لا يخرجون عن هذه المراتب الثلاث. وباتفاق المحققين اجمعهم ، عن هذه المراتب الثلاث اخبر النبى ـ صم ـ فى قوله : « اعوذ بعفوك من عقابك ، واعوذ برضاك من سخطك ، واعوذ بك منك » لانّ الاوّل اشارة الى التوحيد الفعلى ، والثانى الى التوحيد الوصفى ، والثالث الى التوحيد الذاتى .

(٨٠٨) والتوحيد على سبيل التفصيل ، وان لم يكن منحصراً فى هذه المراتب ، لكن من حيث الاجمال هو منحصر فيها . فانّ له بحسب التفصيل مراتب كثيرة كما اشرنا اليها فى كتبنا وأشار اليها العارفون فى كتبهم . ولذلك نحن قد وضعنا ههنا ثلاث شجرات مخصوصة بالتوحيد ومراتبه

الأولى : من التثليثات التى له بحسب المراتب ؛ والثانية : من التربيعات التى له أيضاً بحسب المراتب ، فانّ عند البعض التوحيد ينقسم الى أربعة أقسام ، باضافة التوحيد الاسمائى الى التوحيدات (الثلاثة) المذكورة . والثالثة : من التربيعات التى له أيضاً بحسب المراتب فى الاخلاق وأنواعها . والشجرة الاولى موسومة بالشجرة التوحيدية الاُلوهية والوجودية . والثانية (موسومة) بالشجرة الوجودية من الواجبية والامكانية المتعلقة بالتوحيد . والثالثة (موسومة) بالشجرة الخلقية الناشئة من التوحيد الحقيقى .

(٨٠٩) وهذه الشجرات قد وضعناها على طريق الشجرة الصورية ، وترتيبها من الاصل والساق والغصن والاوراق والثمرات والازهار وغير ذلك ، بل (وضعناها) على ترتيب الاجناس والانواع والاشخاص والاصناف ، لتسهيل الادراك الى ما فى ضمنها ، وتيسير الفهم لمعانيها وفحاويها . فانّ الذوقيات اذا عبّر عنها بالعقليات قربت معانيها الى العقول ، واذا عبّر عنها بالمحسوسات قربت معانيها الى الحسّ ، وسهل حصول المطلوب على الطالب ، وقرب طريق الوصول الى السالك . وان عُرف هذا ، حقّق أنّ القرآن مجموعه مشحونٌ بهذا الترتيب ، لا سيّما قوله تعالى : « الله نور السماوات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة » الآية .

(٨١٠) واذا عرفت هذا ، فلنشرع فى ترتيب الشجرات المذكورة على الترتيب المعلوم ، واحدةً بعد اُخرى . ثم (نشرع) بعدها فى ابحاث اُخرى ، من الابحاث المتعلقة بالتوحيد والاشكال المجدولة المخصوصة بها . وهذه صورة الشجرة الأُولى ، وبالله التوفيق [٧١ ب] . وهذه صورة الشجرة التوحيدية ، المشتملة على أنواع التوحيدات من الاُلوهى والوجودى اجمالاً ، الذاتى والوصفى والفعلى تفصيلاً ، وما يتشعب عنها . (انظر الدائرة **رقم١٤** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨١١) هذا آخر الدوائر والجداول فى صورة الشجرة التوحيدية

وأغصانها وثمراتها . واذ فرغنا منها ، فلنشرع فى صورة الشجرة [٧٢ الف] التوحيدية الوجودية وأغصانها وثمراتها وما يتعلّق بها ، المشتملة على حقائق المراتب الواجبية والامكانية ، بطريق التربيعات ، بعكس ما سبق من التثليثات التوحيدية . وبالله التوفيق (انظر الدائرة **رقم ١٥** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨١٢) هذا آخر الشجرة الوجودية وما يتعلّق بها من الاغصان والاوراق . واذ فرغنا منها ، فلنشرع فى الشجرة الخلقية وأغصانها وما يتعلّق بها [٧٢ ب] من الانواع والاشخاص ، وهى مشتملة على اثنين وخمسين نوعاً عند البعض ، وعند البعض اكثر واقلّ . وبالله التوفيق (انظر الدائرة **رقم ١٦** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨١٣) وهذه الانواع من الاخلاق لها تعريفات غير ما قيدناها ههنا ، نذكرها مفصلاً ونشرع بعدها فى غيرها . فنقول : اعلم أنّ [٧٣ الف] لأُصول الاخلاق الاربعة التى هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، انواعاً وتحت الانواع أنواع لا بدّ من ذكرها ، وان كانت كلّها راجعة الى اُصولها التى هى كالاجناس لها ، كالتوحيدات الاربعة . فانّها جنس للانواع الاربعة المذكورة ، لانّها من مقتضيات التوحيد الذاتى والاسمائى والصفاتى والفعلى أعنى أنّ الحكمة من مقتضيات التوحيد الذاتى ؛ والشجاعة من مقتضيات التوحيد الاسمائى ؛ والعفة من مقتضيات التوحيد الوصفى ؛ والعدالة من مقتضيات التوحيد الفعلى .

(٨١٤) وعلى الجملة ، المراد ذكر أنواع الفضائل التى تحت الاخلاق الاربعة ، مع شعبها وتوابعها ولواحقها ، التى بها تحصل السعادة الابدية والكمالات الاخروية ، كما قيل : « لا تحصل النجاة الحقيقية الا بالفضائل النفسية التى هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة » وان كانت للفضائل النفسانية توابع ولوازم لقولهم : « والفضائل النفسانية لا تتمّ الا بالفضائل البدنية ا

هى الصحّة والقوّة والتعقل وطول الحياة. والفضائل البدنية لا تتمّ الا بالفضائل الخارجية التى هى المال والجاه والاهل والعشيرة. والفضائل الخارجية لا تحصل الا بالعنايات الالٓهية التى هى الهداية والرشاد والتسديد والتأييد.» ثم يجب عليك أن تعرف أيضاً أنّ لكل أصل من الاصول الاربعة ، طرفين : طرف الافراط وطرف التفريط ، وهى تصير ثمانية. والثمانية تصير أقساماً ، كما هى مذكورة فى كتب الحكمة. ولا بدّ من ذكرها ههنا على سبيل الترتيب المعلوم من غير تغيير ولا تبديل. فنقول :

(٨١٥) اعلم أنّ قولهم الذى قالوه واتفقوا عليه ، بحكم قول النبى - صم : « اُوتيت جوامع الكلم وبعثت لاُتمم مكارم الاخلاق » هو أنّ اُصول الاخلاق أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . ولكلّ واحدة منها طرفان : طرف الافراط وطرف التفريط ، بعد الفضائل التى تحت كلّ واحدة منها . أمّا الحكمة فهى على قسمين : علمية وعملية . امّا العلميات ، فكالنظر فى معرفة الحقّ تعالى وذاته وصفاته وأفعاله وما يتعلّق بها ، المقررة فى قسم الالٓهيات من الحكمة . وأمّا العمليات ، فهى استكمال النفس بكمال الملكة التامة على الافعال الفاضلة ، حتى يكون الانسان على الصراط المستقيم : متجنباً طرفى الافراط والتفريط فى جميع أفعاله وأحواله . وعن مثل هذه الحكمة أخبر الله تعالى فى كتابه بقوله : « ومن يؤتى الحكمة فقد اُوتى خيراً كثيراً وما يذكر الا اُولو الالباب . »

(٨١٦) وبعبارة اُخرى ، الحكمة العملية ملكة تصدر عنها الافعال المتوسطة بين الجربزة والغباوة ، واللتين هما طرفا الافراط والتفريط . وأمّا الشجاعة فهى ملكة صادرة للنفس عن اعتدال القوة الغضبية ، بحسب تصريف العقل فيما يضبطه لها . وامّا العفّة فهى ملكة صادرة عن اعتدال حركة القوة الشهوية ، بحسب تصريف العقل العملى لها على قانون العدل . وأمّا العدالة فهى فضيلة حاصلة من اجتماع هذه (الفضائل) الثلاثة . وكلّ واحد من

هذه الامور الاربع له طرفان ، هما طرفا افراط وتفريط . وهما مذمومان يجب الاجتناب عنهما والوقوف على الحدّ الوسط من بينهما ، بحكم الخبر النبوى : « خير الامور أوساطها . » فانّه الصراط المستقيم الحقيقى ، المأمور بالاستقامة عليه كلُّ عاقل مكلف .

(٨١٧) امّا الحكمة فطرف افراطها الجربزة الموجبة للمكر والخدع وأمثالهما ؛ وطرف تفريطها ، الغباوة والبلادة المؤدية الى عدم الفضيلة . وأما الشجاعة فطرف افراطها التهور الذى هو القاء النفس فى التهلكة ، والتهجم فى الامور المهلكة الغير المحمودة ؛ وطرف تفريطها ، الجبن الذى هو القعود فى موضع القيام بما يجب على الشخص من الاحكام الشرعية والعقلية . ولهذا لا يجوز أن يتصف النبى والامام بهاتين الصفتين ، لانّ الاتصاف بهما يكون موجب القدح فى عصمتهما ، كما هو مقرر عند أهله . وامّا العفة فطرف افراطها الفجورُ الذى هو الخروج عن حدّ الاعتدال فى قضاء القوة الشهوية ؛ وطرف تفريطها عدم الشهوة والخمود عن اقتضاء القوة الشهوية بمقتضى طبعها . وامّا العدالة فطرف افراطها الظلمُ الموجب للجور والعدوان والقهر والغلبة وطرف تفريطها ، الانظلام الموجب للمهانة والمذلة والخذلان ، ولذلك لا يجو اتصاف النبى والامام بهاتين الصفتين .

(٨١٨) وعلى الجملة ، الاخلاق على قسمين : محمودة ومذمومة . ا (الاخلاق) المحمودة فيجب اتصاف كلّ واحد بها . وامّا (الاخلاق المذمومة فيجب اجتناب كلّ واحد عنها . والمحمودة ، على الاجمال ، ثمان واُصولها اربعة ، وهى التى ذكرناها ؛ والمذمومة ، على الاجمال ، سبعا واُصولها اربعة ، وهى الدنيا والنفس والشيطان والهوى . فانّ هذه الارب اصلُ كلّ ذميمة ، ورأس كلّ رذيلة ، كما قال ـ صم : « حبّ الدنيا رأ كلّ خطيئة وترك الدنيا رأس كلّ عبادة . » وقال عيسى ـ عم : « يا طال الدنيا لتبرّ بها فتركك لها ابرّ وأبرّ وأبرّ ! »

(٨١٩) وعند التحقيق ، لم تكن بعثة الانبياء والرسل الا لامرهم خلقه بالاتصاف [٧٣ ب] بالاخلاق الحميدة ، ونهيهم عبيده عن الاتصاف بالاخلاق الذميمة . والشاهد عليه قوله ـ صم : « بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » اى بعثت لأتمم مكارم الاخلاق التى وضعها قبلى الانبياء والرسل ، لقوله تعالى فيه : « وانزل عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » ولقوله تعالى : « وانّك لعلى خلق عظيم » ولقوله تعالى مطلقاً : « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً » ولقوله تعالى خاصّة : « لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين . »

(٨٢٠) واذا عرفت هذا ، عرفت اجناس الحكمة والفضائل التى تحتها اجمالاً . (والآن) يجب عليك ان تعرف انواعها المشهورة المعمول عليها تفصيلاً لا مجموعاً ، فان مجموعها لا ينضبط ولا يتعدد ، لقوله تعالى : « وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوصوها . » وذلك يكون فى فصول اربعة . وهى هذه .

الفصل الاول

فى الانواع الواقعة تحت جنس الحكمة

(٨٢١) وهى سبعة . الاوّل صفاء الذهن ، وهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب . قال الله تعالى : « أفمن شرح الله صدره فهو على نور من ربّه . » وقال رسول الله ـ صم : « انّ الله خلق الخلق فى ظلمة فرشّ عليهم من نوره ، فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضلّ . » ـ الثانى ، جودة الفهم وهى سرعة انتقال النفس من الملزوم الى اللازم . قال علىّ ـ عم : « من فهم علم غور العلم . » ـ الثالث ، الذكاءُ ، وهو سرعة انقداح النتائج من المقدمات المبنية على المبادئ الى المقاصد . (وذلك)

قوله تعالى : « يكاد زيتها يضيئى ولو لم تمسسه نار . » ـ الرابع ، حسنُ التصور وهو البحث عن الاشياء بقدر ما هى عليه . قال أمير المؤمنين علىّ ـ عم : « من تبصر الفطنة ظهرت له الحكمة . » الخامس ، سهولة التعلم ، وهو قوة النفس على ادراك المطلوب . قال الله تعالى : « اُولئك كتب الله فى قلوبهم الايمان وأيّدهم بروح منه . » ـ السادس ، الحفظ ، وهو ضبط الصور المدركة . قال الله تعالى : « وتعيها اُذن واعية . » وقال : « هذا ما توعدون لكل اواب حفيظ . » ـ السابع ، الذكر ، وهو استحضار المحفوظات . قال الله تعالى : « وما يذكر الا اُولو الالباب . »

الفصل الثانى

فى الانواع الواقعة تحت الشجاعة

(٨٢٢) وهى اثنا عشر . الاول ، كبر النفس ، وهو استحضار اليسار والاقتدار على حمل الكرامة والصغار . قال الله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل . » ومن كلام أمير المؤمنين ـ عم : « من كبرت عليه نفسه هانت عليه شهوته . » ـ الثانى ، عظمُ الهمّة ، وهو عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها حتى الموبقات منها . قال تعالى حكايةً عن اصحاب موسى فى جواب فرعون : « لاُقطّعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنّكم أجمعين . قالوا : لا ضير ! انّا الى ربّنا منقلبون . » وفي موضع آخر : « فاقض ما أنت قاض انما تقضى هذه الحياة الدنيا . » ـ الثالث ، الثبات ، ويسمّى الصبر ، وهو قوة مقاومة الآلام في الاهوال والشدائد . قال الله تعالى : « وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثيراً وما ضعفوا وما استكانوا والله يحبّ الصابرين . » ـ الرابع ، النجدة ، وهى ثقة النفس بأن لايصيبها جزع عند المخاوف . قال الله تعالى : « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة ، قالوا انّا لله وانّا اليه راجعون . »

(٨٢٣) الخامس ، الحلم ، وهو الطمأنينة وترك الشغب عن سورة الغضب . قال تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً . » وقال : « ارفع بالتى هى أحسن السيئة . » ومن كلام الرسول ـ صم : « ليس الشديد بالصرعة ، انما الشديد الذى يملك نفسه عند الغضب . » ـ السادس ، السكون ، وهو التأنى في الخصومات والحروب الشرعية ، ويسمّى عدم الطيش أيضاً . قال الله تعالى : « قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم . » وقال علىّ ـ عم : « من بالغ فى الخصومة أثم . » ـ السابع (العفو) ، وهو ترك الانتقام مع القدرة (على انفاذه) . قال الله تعالى : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » « فاصفح عنهم وقل سلام . » ومن كلام رسول الله ـ صم : « من كظم غيظاً وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه ايماناً وأمناً . »

(٨٢٤) الثامن ، التواضع ، وهو استعظام الرجل لذوى الفضائل ومن دونهم فى الجاه والمال . قال الله تعالى : « واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين . » وقال رسول الله ـ صم : « ما تواضع أحد لله الا رفعه الله . » ومن كلام علىّ ـ عم : « حلية المؤمن التواضع . » ـ التاسع ، الشهامة ، وهى الحرص على ما يوجب الذكر الجميل من العظائم . قال الله تعالى : « أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون . » ـ العاشر ، احتمال الكدّ ، وهو اتعاب البدن فى اكتساب الحسنات . قال الله تعالى : « والذين جاهدوا [٧٤ ألف] فينا لنهدينهم سبلنا وانّ الله لمع المحسنين . » وقال : « يا أيها الانسان انّك كادح الى ربّك كدحاً . » ـ الحادى عشر ، الحميّة ، وهى محافظة الملة والحرمة عند التهمة . وقال رسول الله ـ صم : « اتقوا مواضع التهم . » ـ الثانى عشر ، الرقة ، وهى التأثر عن أذى يصيب الناس بلا اضطراب . قال النبى ـ صم : « ترى المؤمنين فى تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمّى والشهد . »

الفصل الثالث

فى الانواع التى تحت العفة

(٨٢٥) وهى اثنا عشر . الاول الحياء ، وهو انحصار النفس خوف ارتكاب القبائح . قال النبى ـ صم : « الحياء من الايمان . » وقال علىّ ـ عم : « من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه . » ـ الثانى : الصبر ، وهو جبّ النفس عن مطاوعة الهوى ، ومقاومتها اياه . قال الله تعالى : « وما يلقاها الا الذين صبروا » « ولنجزين الذين صبروا اجرهم بأحسن ما كانوا يعملون . » وقال امير المؤمنين علىّ ـ عم : « عليك بالصبر ، فانّ الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد . » وقال : « الصبر صبران : صبر على ما تكره وصبر على ما تحب . » فالقسم الاوّل هو ما سمّيناه الثبات فى باب « الشجاعة » . وهذا هو القسم الثانى . ـ الثالث : الدّعة ، وهى السكون عند هيجان الشهوات . قال تعالى : « ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا . » ـ الرابع : الحرية ، وهى اكتساب مال من غير امتنان ومنة ، وانفاقه فى المصارف الحميدة . ومن كلام النبى ـ صم : « لان يأخذ احدكم حبله فيأتى بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله وجهه خيرٌ له من ان يسأل الناس . » ومن كلام علىّ ـ عم : « لنقلُ الصخر من قُلل الجبال احبُّ الىّ من منن الرجال . » وقال : « طوبى لمن ذلّت نفسه وطاب كسبه وخلصت سريرته وحسنت خليقته وانفق الفضل من ماله وامسك الفضل من قوله . »

(٨٢٦) الخامس : القناعة ، وهى التساهل فى اسباب المعيشة ، والاقتصار منها على الكفاف . ومن كلام النبى ـ صم : « قد افلح من اسلم ورزق كفافاً وقنعه الله بما آتاه . » وقال : « ليس الغنى فى كثرة المال ولكن الغنى غنى النفس . » وقال : « ارْضَ بما قسم الله لك تكن اغنى الناس . »

ومن كلام عليّ ـ عم : « القناعة كنز لا يفنى . » وقال : « كفى بالقناعة ملكاً وبحسن الخلق نعيماً . » ـ السادس : الوقار ، وهو التأنى فى التوجه نحو المطالب . قال النبى ـ صم : « التأنى من الرحمن والعجلة من الشيطان . » وقال : « من تأنّى اصاب او كاد ومن عجل اخطأ او كاد . » ـ السابع : المسالمة ، وهى الموادعة عند تنازع الآراء المختلفة . قال النبى ـ صم : « المسالمة خبء العيوب . » ـ الثامن : الرفق ، وهو حسن الانقياد لما يؤدى الى الجميل ويسمّى ايضاً الديانة . قال الله تعالى : « فقولا قولاً لينا . » وقال : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك . » ومن كلام النبى ـ صم : « من يحرم الرفق يحرم الخير . » وقال : « انّ الله رفيق يحبّ الرفق . » التاسع : الصمت ، وهو محبّة ما يكمل النفس . قال رسول الله ـ صم : « الصمت وحسن الخلق والتودّد والاقتصاد جزء من اربع وعشرين جزءاً من النبوة » .

(٨٢٧) العاشر : الورع ، وهو ملازمة الاعمال الجميلة . قال الله تعالى : « قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون » الى قوله : « أولئك هم الوارثون . » وقال : « ومن عمل صالحاً فلانفسهم يمهدون . » وقال عليّ ـ عم : « لا معقل احسن من الورع . » ـ الحادى عشر : الانتظام ، وهو تقدير الامور وترتيبها بحسب المصالح . قال عليّ ـ عم : « كن مقدّراً ولا تكن مقتّراً . » وقال : « لا عقل كالتدبير . » ـ الثانى عشر : السخاء ، وهو اعطاء ما ينبغى لما ينبغى على الوجه الذى ينبغى . قال الله تعالى : « وما تنفقوا لانفسكم من خير تجدوه عند الله . » وقال : « ومثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كلّ سنبلة مئة حبة . » وقال : « وانفقوا فى سبيل الله واحسنوا انّ الله يحبّ المحسنين . » ومن كلام النبى ـ صم : « الجنّة دار الاسخياء . » وقال : « لجاهلٌ سخىّ احبّ الىّ من عالم بخيل . » ومن كلام عليّ ـ عم :

« من يـُعط باليد القصيرة يعط باليد الطويلة . »

(٨٢٨) وهو (أعنى السخاء) نوع تحته سبعة انواع . الاول : الكرم ، وهو ان يكون ذلك الاعطاء بالسهولة وطيب النفس فى الامور العظام . قال الله تعالى : « ومثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من انفسهم كمثل حبة بربوة اصابها وابل فآتت اُكلها ضعفين . » ومن كلام علىّ ــ عم : « بالأفضال [٧٤ ب] تعظم الأقدار . » ــ الثانى : الايثار ، وهو ان يكون (اى الايثار) مع الكف عن حاجاته . قال الله تعالى : « ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة . » وقال : « ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً . » ــ الثالث : النيل ، وهو التسرع بالخير مع خصاصته ؛ وذلك يكون مع السرور به . ــ الرابع : المواساة ، وهو ان يكون فى معاونة الاصدقاء بحيث يشاركهم بباله وماله . قال النبى ــ صم : « البركة فى المال من ايتاء الزكاة ومواساة المؤمنين وصلة الاقربين . » ــ الخامس : السماحة ، وهو بذل ما لا يحبّ بذله على سبيل التفضيل . قال النبى ــ صم : « السماح رباح . » ومن كلام علىّ ــ عم : « كن سماحاً ولا تكن مبذّراً . » ــ السادس : المسامحة ، وهو ترك بعض ما لا يحبّ تركه على سبيل التورع . وقال الله تعالى : « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » « وان تصدقوا خير لكم . » وقال النبى ــ صم : « من انظرمعسراً اوسع الله له ظله تحت ظلّ عرشه يوم القيامة يوم لا ظل الا ظله . » ــ السابع : المروّة ، وهى بذل ما لا بدّ بذله وافادته عرفاً . قال الله تعالى : « ولا يأتل اُولو الفضل منكم والسعة ان تؤتوا اُولى القربى . »

الفصل الرابع

فى الانواع التى تحت العدالة

(٨٢٩) وهى اربعة عشر (نوعاً) . الأول ، الصداقة : وهى محبّة صادقة ، بحيث لا يريد شيئاً لنفسه الا ويريده للخليل اولاً ، مع ايثاره (له) على نفسه فى الخيرات . قال النبى ـ صم : « كونوا عباد الله اخواناً . » وفى الاحاديث القدسية : « أين المتحابّون فىّ اظلّهم فى ظلّى يوم لا ظلّ الا ظلّى ؟ » ومن كلام علىّ ـ عم : « اعجز الناس من عجز عن اكتساب الاخوان ، واعجز منه من ضيّع من ظفر منهم . » ـ الثانى : الالفة ، وهى اتفاق الآراء فى المعاونة على تدبير المعيشة . قال الله تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداءً فالّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخواناً . » ومن كلام النبى ـ صم : « الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف . » وقال : « المؤمن آلف مألوف . » ـ الثالث : الوقار ، وهو ملازمة طريق المواساة ، ومحافظة عهود الخلطاء . قال الله تعالى : « واوفوا بالعهد . » « بلى ! من اوفى بعهده واتقى ، ان الله يحب المتقين . » ـ الرابع : التودد ، وهو طلب مودّة الاكفاء واهل الفضل بما يستلزم محبتهم من حسن اللقاء وامثاله . قال النبى ـ صم : « التودّد نصف العقل . » وقال : « انّ من المعروف ان تلقى اخاك بوجه طلق . »

(٨٣٠) الخامس (من انواع العدالة) المكافأة ، وهى مقابلة الاحسان بمثله او بزيادة . قال الله تعالى : « واذا حُيّيتم بتحية فحيّوا باحسن منها او ردوها . » وقال النبى ـ صم : « من اُوتى معروفاً فليكافئ به ، فان لم يستطع فليذكره ، فان من ذكره فقد شكره . » ـ السادس : حسن الشركة ، وهو الاعتدال فى المعاملات . قال الله تعالى : « ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ، واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون . » وقال :

« واوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم . » ــ السابع : حسن القضاء ، وهو ترك المنّ والندم فى المجازاة (اى فى المعاملات) . قال الله تعالى : « هل جزاء الاحسان الا الاحسان ؟ » ــ الثامن : صلة الرحم ، وهى مشاركة ذوى القرابة فى الخيرات الدنيوية . قال الله تعالى : « والذين يصلون ما امر الله ان يوصل . » وقال : « وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين . » وقال ــ صم : « افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام . » وقال : « ما من شىء اطمع الله بأعجله ثواباً من صلة الرحم . » ــ التاسع : الشفقة ، وهى صرف الهمة الى ازالة مكروه عن الناس . قال النبى ــ صم : « انّ احدكم مرآة اخيه ، فان رأى به اذى فليمطه عنه . » وقال : « المؤمن مرآة المؤمن » لأنّه يتأمله ، فتسدّ خَلّته فاقتَه ويجمل حالته . » وقال : « الراحمون يرحمهم الرحمن . » « ارحموا من فى الارض يرحمكم من فى السماء . »

(٨٣١) العاشر (من انواع العدالة) اصلاح ذات البين ، وهو التوسط بين الناس فى الخصومات بما يدفعها . قال الله تعالى : « فاصلحوا بين اخوتكم . » « فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم . » ــ الحادى عشر : التوكل ، وهو ترك السعى فيما لا تسعه قدرة البشر . قال تعالى : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه . » وقال : « فتوكلوا ان كنتم مؤمنين . » ــ الثانى عشر : التسليم ، وهو الانقياد لامر الله تعالى ، وترك الاعتراض فيه على ما لا يلائم الطبع من افعاله وافعال اهله . قال الله تعالى : « فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً . » ــ الثالث عشر : الرضا ، وهو طيب النفس فيما يصيبها ويفوتها مع عدم التغير . قال الله تعالى : « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم . » ــ الرابع عشر : العبادة [٧٥ الف] ، وهى تعظيم الله تعالى وتعظيم اهله من الانبياء والاولياء والائمّة ، وامتثال الاوامر والنواهى

الشرعية . قال الله تعالى : « واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين . » وقال : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول واُولى الامر منكم . »

(٨٣٢) هذا آخر ابحاث الاخلاق الاربعة بحسب التفصيل ، وبيان الانواع التى هى تحت كلّ خلق منها بحكم التوحيدات الاربع . وكان فى نقل هذا فوائد ، منها تعظيم التوحيد وانّه شامل لامثال ذلك . ومنها تعظيم الاخلاق التى منّ بها الحق تعالى على نبيه ــ صم ــ دون غيرها من الفضائل وغير ذلك مما يطول ذكره . والله اعلم واحكم ، وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل . واذ فرغنا من هذا بهذه الوجوه توضيحاً للمطلوب وتيسيراً للمقصود ، فلنشرع فيه بوجه آخر كما شرطناه ، وهو وجه الفواعل والقوابل ، والمرايا والشموع ، وغير ذلك من الامثلة ، توضيحاً وتيسيراً ايضاً . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

تتميم

فى الفواعل والقوابل بحكم الاسماء الجلالية والجمالية

(٨٣٣) هذا بحث ملحق بالابحاث المتقدمة ، المتعلقة فى التوحيد وتحقيقه ، فى صورة الفواعل والقوابل والمرايا والشموع ، بطريق الجداول والدوائر ، توضيحاً وتحقيقاً للمقصد ، بمقتضى الاسماء الجلالية والجمالية .

اعلم ــ وفقك الله تعالى ــ انّه قد مرّ مراراً انّ التوحيد الحقيقى هو مشاهدة وجودٍ واحد مطلق ، وعدم اعتبار وجودات اُخرى من المقيّدات . وقد تقرّر انّ هذا الوجود هو المعبّر عنه بالحق تعالى وبذاته الاحدية المطلقة . فنقول : هذا الوجود (المطلق) او الحق تعالى ، هو فاعل مطلق بالذات ، كما هو واجب مطلق بالذات ؛ لا يتصوّر فيه ، من هذه الحيثية ، قابليةٌ اصلاً . والعالم قابل مطلق بالذات ، لا يتصور فيه ، من هذه الحيثية ، فاعلية اصلاً . والفاعل المطلق لا بدّ له من قابل مطلق ، ليمكن التصرف فيه وصدور الفعل منه .

(٨٣٤) وهذا القابل المطلق يجب ان يكون معدوماً فى نفسه، ليصحّ ايجاده واخراجه من العدم الى الوجود . ومن هذا قالوا : انّ اعيان العالم بأسرها كانت معدومة ، فوجدت بتجليه (لها) من كتم العدم ، وظهرت فى فضاء الوجود كما قال تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً . » وقال - صم : « خلق الله تعالى الخلق فى ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره . » والظلمة هى العدم و « ليلة القدر » ؛ و « الرشّ » هو التجلّى والايجاد ؛ و « النور » هو الوجود ويوم القيامة ، لانّ الكل اشارة الى هذا الكمون والبروز ، والخفاء والظهور ، والعدم والوجود . « وخمّرتُ طينة آدم بيدى اربعين صباحاً » اشارة الى هذا ، لانّ الصباح لا يقال الا بعد تصوّر الليل السابق عليه ، صوريةً كانت الليلة او معنويةً . وكذلك « كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ ان اُعرف فخلقت الخلق . » فانّ الخفاء مطابق للكمون والظلمة ، والظهور والخلق (هما) من الوجود والشهود .

(٨٣٥) وبالجملة ، هذا الفاعل المطلق اذا اراد مثلاً اعطاء وجود بعض هذه القوابل ، المعبّر عنها بالاعيان الثابتة ، لا بدّ وان يكون عالماً بماهيته وحقيقته ولوازمه وعوارضه ، وكلّ ما يترتّب على وجوده من النقائص والكمالات . فيكون اعطاء وجوده على قانون العلم والعدل ، المعبّر عنه بالقسط اللازم لوجوده ، اى وجود الحق تعالى وحكمته . واذا كان كذلك ، فاذا اعطى وجود زيد مثلاً ، او ظهر بصورته ، على ما كان عليه من الحقائق واللوازم والعوارض والاوضاع والاشكال الثابتة فى علمه الأزلى ، فلا يكون لزيد عليه اعتراضٌ بأنّك لم جعلتنى كذا وكذا ؟ لانّ هذا الاعتراض يكون غير موجّه ، لانّ الذى ظهر له ما كان الا منه ، ومن ذاته المقتضية لذلك ، فانّه بلسان الحال والاستعداد قال : اجعلنى كذا وكذا ، كالحروف المعدومة فى الخارج ، الموجودة فى ذهن الكاتب . فانه اذا اعطى (الكاتب) مثلاً وجود حرف من الحروف فى الخارج ، لفظاً او كتابةً ، لا يجوز له (اى

للحرف) ان يعترض عليه (اى على الكاتب) : انّك لم جعلتنى كذا وكذا ؟ لانّ الكاتب يقول : عينك وماهيتك اقتضى هذا ! والا فأنا ، الكاتب ، ليس لى الا اعطاء وجودك ؛ والباقى (هو) عليك ومنك ومن ماهيتك الغير المجعولة . ويكون الحق (اى الصواب) فى يد الكاتب من جميع الوجوه .

(٨٣٦) ومن هذا قال الله تعالى : « فللّه الحجة البالغة . » والى هذا اشار الحق فى قوله : « وآتاكم من كلّ ما سألتموه . » معناه : اى وآتاكم من كلّ ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليتكم . وكذلك فى قوله : « قل كل يعمل على شاكلته . » فانّ المراد بـ « الشاكلة » هى الشاكلة الذاتية لا غير . ويعضده قول النبى ـ صم : « كل ميسّر لما خلق له . » وكذا قول الشيخ (ابن العربى) فى « فصّه العزيرى » : « والمحكوم عليه بحكم على الحاكم بأن يجعلنى كذا وكذا . » وايضا لو اراد هذا الفاعل ان يجعله على غير ما هو عليه من القابلية ، لم [٧٥ ب] يكن يقبله القابل ، ولا كان يليق بالفاعل الحكيم ، الكامل العالم العادل هذا الامر ، لانّ تغيير القابلية والاستعداد مستحيل بوجهين : امّا الاوّل ، فانّه تعالى كان عالماً به فى الازل على هذا الوجه ، قبل وجوده وثبوته ، فى علمه الازلى ، وتغيير معلوماته تعالى غير ممكن . امّا الوجه الثانى ، فلانّ ماهيته وقابليته غير مجعولة بجعل الجاعل ، فلا يمكن تغييره . ويلزم منه ايضا انقلاب الحقائق ؛ وانقلاب الحقائق ، باتفاق ، محالٌ . فاعلم ذلك واحفظه فانّه ينفعك كثيراً .

(٨٣٧) وقد سبق اكثر هذه الابحاث فى التمهيد الاوّل بغير هذه العبارة . والمراد انّ نقص القوابل وكمالاتها ، من حيث الذات ، لا يرجع الى الحق تعالى وظهوره فيهم على حسب قابلياتهم . ولا يتحقق هذا المعنى الا فى صور الدوائر والمثال ، وهى هذه ، وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق ويهدى السبيل . هذه صورة الدائرة المشتملة على الفاعل والقابل بحكم الاسماء الجلالية والجمالية من اهل السعادة والشقاوة :

جمالك فى كلّ الحقائق سائرٌ وليس له الا جلالك ساتر
تجليت للاكوان خلف ستورها فنمّت بما ضمّت عليه الستائر

والجمال والجلال من الاسماء ، ان عُبر عنهما باللطف والقهر ، جاز . والجنة من لطفه ، والسعادة لازمة لها . والجحيم من قهره ، والشقاوة لازمة لها . وان عُبر عنهما ايضاً بالرضا والغضب ، جاز . وهذه الدائرة مشتملة عليهما (انظر الدائرة رقم **١٧** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٣٨) هذا آخر الدائرة الموضوعة على ترتيب الفواعل والقوابل ، بحكم الاسماء الجلالية والجمالية ، وبيان اهل السعادة والشقاوة من بينهم [٧٦ الف] . واذ فرغنا من هذا ، فلنشرع فيه بوجه آخر ، وهو مشاهدة الوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة . وهذا لا يتحقق على ما ينبغى الا فى صورة مرآة واحدة فيها شمعة واحدة ، موضوعة فى الوسط ؛ وحواليها مرايا متعددة ، بحيث يظهر فى كلّ مرآة شمعة على وضع تلك المرآة ، فانّ الوجود المطلق والمقيّد كذلك . وغرض آخر وهو انّ اكثر الناس تحيّروا فى الوجود ووحدته الذاتية وكثرته الاسمائية ومظاهرها المختلفة . والعارفون فارغون من ذلك لمشاهدتهم الوجود الواحد فى عين الكثرة ، والكثرة فى عين الوحدة ، لانّ من شاهد مرآة واحدة موضوعة فى الوسط وحواليها مرايا كثيرة ، وفى كل واحدة من تلك المرايا شمعةٌ واحدة ، بحيث يرى فى كل مرآة واحدة شمعة اخرى خلاف تلك الشموع ، لا يتحيّر فى انّ الشمعة الوسطية واحدة ، والباقى مظاهر لها . وفى هذا المعنى قالوا ما قالوا ، نظماً :

وما الوجه الا واحد غير انّه اذا أنت عددت المرايا تعددا

(٨٣٩) واذا تقرر هذا ، فلنشرع فى صورة الدائرة الموضوعة على وضع الشمعة والمرايا . وهى هذه وبالله التوفيق . « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون . » الشموع الاربعة ، على الاطراف فى الدوائر

الاربعة ، بازاء العقل والنفس والطبيعة والجسم ، لانّها اعظم الشموع واعظم المرايا (انظر الدائرة **رقم ٨؛** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٤٠) هذا آخر الدائرة الموضوعة على وضع الشموع المتعددة والمرايا ، لتحقيق التوحيد وكيفية الوجود . وبعدها ، لا بدّ من الشروع في غيرها من الدوائر . وهو هذا [٧٦ ـ ب] . اعلم ، ايها السامع ـ نفعك الله بهذه العلوم والمعارف في صور هذه الامثلة الشريفة ، بحكم قوله تعالى : « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » ورزقك الفهم في حلّ هذه الدقائق والاشارات في لباس هذه الرموز والكنايات ، بمقتضى اشارته « ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل لعلهم يتذكرون » ـ أنّ بحث التوحيد ، خصوصاً في صورة الدوائر والاشكال ، وان طال وكثر ، لكن بقي دائرتان معتبرتان لا بدّ منهما .

(٨٤١) الدائرة الأُولى في الاسماء الذاتية والوصفية والفعلية ، ومشاهدة الحق فيها الذى هو موسوم بها ، في مراتب كمالاتها ودرجاتها وظواهرها وبواطنها . فانّ مشاهدة المسميات (تكون) في صورة الاسماء ، اذ كانت الاسماء عين الذات ، و (كانت) الصفات عين الوجود ، وهي في غاية السهولة . وباتفاق المحققين ـ كما سبق غير مرة ـ (انّ) اسمه تعالى (هو) عين ذاته ، وصفاته (هي) عين وجوده ، فلا يشاهد العارف اسماً الا ويشاهد المسمّى معه . وكذلك الذات والصفات ، كما قيل :

« تجلّى لي المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته في كلّ معنى وصورة »

والدائرة الثانية في صورة الاعداد والحروف ومشاهدة الحق تعالى فيها لانّ معية الحق تعالى مع العالم هي بعينها معية الواحد مع الاعداد ، اُو معية الالف مع الحروف وظهور المداد بصورتها ، فان المداد هو مع كلّ حرف ، من غير تصوّر بعد ولا قرب ، كما سبق بيانه قبل ذلك وسيجيء ايضاً .

(٨٤٢) والغرض من ذلك كلّه هو انّ التوحيد في غاية الاشكال

تحقيقه ، وانّ الوجود فى غاية الصعوبة توضيحه . وكثير من الناس ضلّوا فى تحقيقهما وأضلّوا كثيراً امثالهم فى توضيحهما ، كما قال تعالى بالنسبة الى القرآن الكريم : « يضلّ به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضلّ به الا الفاسقين . » وفيه قيل :

« تجول عقول الخلق حول حمائها ولم يدركوا من حسنها غير لمحة »

ومن صعوبة التوحيد وتحقيقه قال العارف : « اياكم والجمع والتفرقة ! فان الاوّل يورث الزندقة والالحاد ، والثانى يقتضى تعطيل الفاعل المطلق . وعليكم بهما ! فانّ جامعهما موحّد حقيقى . وهو المسمّى بجمع الجمع وجامع الجميع . وله المرتبة العليا والغاية القصوى . » فانّ التفرقة (هى) مشاهدة الخلق من غير مشاهدة الحق تعالى معهم . والجمع (هو) مشاهدة الحق تعالى ايضاً من غير مشاهدة الخلق معه .

(٨٤٣) و أحد طرفى هذه المشاهدة مذموم ، لانّ من بقى فى التفرقة بقى محجوباً ، محروماً عن مشاهدة الحق واحاطته ومعيته مع الخلق ، لقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » ولقوله : « والله بكلّ شىء محيط . » ومن بقى فى الجمع بقى محروماً محجوباً عن مشاهدة الحق فى مظاهره ، الذى هو ظاهر فيها بوجه ، وان كانت هى غيره بوجه آخر . ويقتضى هذا المعنى تعطيل الفاعل ، لانّ المشاهد اذا لم يشاهد الا الواحد الفاعل الموحّد لا يكون له قوة مشاهدة القابل والمظاهر التى هى غيره بوجه آخر . فيجب له حينئذ مشاهدة الحق مع الخلق ، ومشاهدةُ الخلق مع الحق من غير الاحتجاب بأحدهما عن الآخر ، كما سبق تحقيقه فى اوّل بحث التوحيد ، المشار اليه بجمع الجمع وجامع الجميع . واليه اشار الشيخ (الحاتمى) ايضاً بقوله :

« فلا تنظر الى الحق وتعريه عن الخلق
« ولا تنظر الى الخلق وتكسوه سوى الحق

« و نزّهْه و شبّهْه وقم في مقعد صدق
« وكن في الجمع ان شئت وان شئت ففى الفرق »

(٨٤٤) ولصعوبة مشاهدة الوجود فى ضمن الموجودات ، او مشاهدة الموجودات فى ضمن الوجود او مع الوجود ، قال العارف المحقق :

« هذا الوجود وان تعدد ظاهراً وحياتكم ما فيه الا أنتم
« أنتم حقيقة كلّ موجود بدا ووجود هذى الكائنات توهمُ »

لانّ مشاهدة الكثرة فى الوحدة ، ومشاهدة الوحدة فى الكثرة ، فى غاية الدقّة ، لانّ الوجود فى الحقيقة ليس الا واحداً ، وهذه الموجودات كلّها (هى) مظاهره ومجاليه ، وهى فى حكم العدم : كالظلّ بالنسبة الى الشمس ، والاسماء بالنسبة الى المسمّيات ، والاعداد بالنسبة الى الواحد ، والحروف بالنسبة الى الالف . فكيف يمكن ارتفاع هذه الموهومات المعدومات ؟ و (كيف تمكن) مشاهدة الوجود الحقيقى من بينها من دون عناية الله تعالى وهدايته كما قال : « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » ؟ فبكرمه ولطفه جعلنا الله تعالى واياكم من الذين شاهدوه وعرفوه ، ووصلوا الى مقامات الذين شاهدوه وعرفوه فعلاً لا قولاً ، شهوداً وعياناً لا علماً وبرهاناً ! ـ واذا عرفت هذا وتحققت صحّة مقصودنا ومطلوبنا ، فلنشرع فى صورة الدائرتين المذكورتين معاً كما شرطناه اوّلا . وهو هذا ، وبالله التوفيق [٧٧ الف] .

(٨٤٥) وهذه صورة الدوائر الثلاث الاسمائية لتحقيق التوحيد الذى هو مشاهدة مسمّياتها ، فانّ الكلّ راجع الى مسمىً واحد واسم واحد وحقيقة واحدة ، وهى الذات الآلهية والوجود المطلق . وبالله التوفيق والعصمة .

هذه الدوائر الثلاث مشتملة على اسماء الذات والصفات والافعال ، لكن اوّلها للافعال التى هى المحيطة بالكلّ ، وثانيها للصفات التى هى بعدها ، وثالثها للذات التى هي بعدها . وفى هذا ترتيب للخواصّ ، لانّ الذات وقعت بمثابة

النقطة التى منها تنشأ الصفات ثم الافعال ، وان كانت كلّ واحدة منها (هى) عين الاخرى ، فافهم ! الدوائر الاربعة التى هى على الاطراف ، مع ما فيها من الاسامى ، علامة على اعظم الاسماء الآلهية واعظم مظاهرها. وقد تقرّر انّ معرفة الله تعالى كبَيْت له اربعة اركان لا بدّ منها حتى تثبت المعرفة بالله و يكون العارف من « اهل البيت » ، كسلمان و غيره . وهى الاوّل والآخر والظاهر والباطن . فكلّ معرفة تكون بغير هذا الوجه ، لا تعدّ معرفة ، ولا (يُعدّ) صاحبها عارفاً (انظر الدائرة **رقم ١٩** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٤٦) وهذه الدائرة ، من ضيق محلّها ، ما اتسعت الاسماء الحسنى بتمامها التى هى تسعة وتسعون اسماً ، وقد بقى منها بعضها (غير مذكور) ، والغرض حاصل بهذا المقدار . واذ فرغنا منها وجب الشروع في غيرها من الدوائر التوحيدية ، بصور الحروف والاعداد [٧٧ ب] وهذه صورة الدائرة التوحيدية فى صورة الاعداد ، من الواحد الى الالف ؛ ثمّ فى صورة الحروف من الالف الى آخرها ، لانّ مشاهدة التوحيد ، فى هاتين الصورتين ، اسهل مما فى غيرهما . وبالله التوفيق والعصمة . هذا آخر الدائرة العددية والحروفية فى صورة التوحيدين المذكورين . واذ فرغنا منها وجب الشروع فى غيرها ، ولزم الخوض فى غيرها ، فى امثلة ألطف منها وأحسن . وهى هذه ، وبالله التوفيق والعصمة . [٧٨ ب] (انظر الدائرة **رقم ٢٠** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٤٧) اعلم انّ هذه المشاهدة يمكن (تمثيلها) فى صورة البحر والامواج . فان البحر تكثر بصور الامواج ، مع انّه واحد فى الحقيقة ، والامواج متحدة فى صورة البحر ، مع انّها كثيرة . وذلك لانّ الامواج فى الحقيقة غير موجودة ، فانّ وجودها بحسب تعيّنها تشخصها بصور الموجية ، والا فانّ الوجود الحقيقى ليس الا للبحر ؛ والبحر ايضاً اسم لحقيقة الماء

وجوهريته اذا اجتمع ، والا فعند الافتراق يسمونه بالنهور والشطوط والعيون والجداول . فاذا قال العارف : ليس فى الواقع الا البحر ، والامواج كلّها هالكة فيه ، أراد به هذا ، لانّ الامواج فى الحقيقة هالكة ، بل فى كلّ ساعة وكلّ آنٍ يزول وجودها ويوجد مثلها او شبهها ، فانّ المثل محال . فكذلك الخلق عند العارف ، فانّهم (اى الخلق) مع وجود الحق ، كلّهم فى صدد الزوال والهلاك والفناء والعدم ، لقوله ـ جلّ ذكره : « كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » . وقوله : « بل هم فى لبس من خلق جديد » اشارة الى هذا ، لانّ البحر مع صورة الامواج (هو) كلّ ساعة فى اظهار خلق جديد ، وان لم يعرف الجاهل ذلك . وكذلك الحق تعالى ، فانّه فى كلّ ساعة فى اظهار خلق غير ما كان ، او ظهوره بصورتهم غير الصورة التى كانوا عليها ، لقوله تعالى : « كلّ يوم هو فى شأن » ولقولهم : « سبحان من لا يتجلّى فى صورة مرتين ، ولا يتجلّى فى صورة لاثنين . »

(٨٤٨) وعند التحقيق ليس فرق بين ظهور البحر بصورة الامواج و (بين) ظهور الحق تعالى بصورة الخلق ، فان الكلّ على سواء .

وفى كل شيء له آيةٌ تدلّ على انّه واحدُ

وهذا معناه حقيقةً ، لانّ تقديره أنّه يقول : لو كان المشاهد لهذا الوجود عارفاً لامكن له ان يشاهد ، فى كل صورةٍ صورةٍ من صور العالم ، الوجود ومظاهره المعبّر عنها بالخلق ، كالبحر والامواج ، والحدوث والقدم ، والوجوب والامكان ، والكثرة والوحدة ، وغير ذلك من الاعتبارات لظهور هذا المعنى ، كما قيل :

البحر بحر على ما كان من قدم انّ الحوادث امواج وانهارُ
لا يحجبنّك اشكالٌ تُشاكلها عمّن تشكّل فيها فهى أستارُ

(٨٤٩) ومن هذا شرعنا فى الدائرتين المتقدمتين ، فى صورة الاعداد

والحروف والاسماء والمسمّيات ، لانّ هذه كلّها آيات ودلالات على توحيد ذاته المقدّسة ، وتنزيه وجوده المطلق ، لانّ كل احد يعرف انّ الواحد ليس باثنين ، وأنّ الاثنين ليس الا واحداً مرتين ؛ وأنّ الثلاث ليس باثنين وأنّه واحد مكررٌ فى مراتب ثلاثة . وكذلك (حكم) جميع الاعداد . هذا بالنسبة الى العدد ، ان كان السامع سامعاً حقيقياً لقوله تعالى : « لو كنا نسمع او نعقل ما كنّا فى اصحاب السعير . » وأمّا بالنسبة الى الحروف ، فكلّ احد يعرف انّ اسم الالف ليس بغير الالف حقيقةً ، وان كان فى اللفظ والاعتبار العقلى غيره . فان الباء بحسب الصورة ، وان كان غير الالف ، لكن هو فى الحقيقة ليس الا الالف مع تعيّن زائد عليه ، كالمطلق والمقيّد . وكذلك كلّ الحروف ، كما سبق ذكره مفصّلا .

(٨٥٠) وامّا بالنسبة الى الاسم والمسمّى ، فكلّ احد يعرف انّ اسم الذات الاحدية ، بحسب الحقيقة ، ليس له وجود فى الخارج دون التلفظ ، فلا تكون حقيقته الا عين الذات . وان سمّيتَ ذاتاً واحدة بألف اسم وألف اعتبار ، جاز ؛ ولا يمكن تصوّر الكثرة فى تلك الذات ، فان كثرة الاسماء لا تدلّ على كثرة المسميات ، كما انّ كثرة المحبّين لا تدلّ على كثرة المحبوب .

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ الى ذاك الجمال يشير

وهذا البحث وامثاله قد سبق فى هذه المقدمات غير مرّة ، (ولكن) لا ينبغى ان يتوهم احد منه التكرار ، كما توهم بعض الجهال هذا المعنى فى القرآن . فانّه عند العارفين ليس فيها (اى فى هذه المقدمات) تكرار ، بل تذكار لتأكيد المعنى وتحقيق الفحوى .

اعِدْ ذكرى نعمان لنا انّ ذكرهُ هو المسك ما كررته يتضوّع

(٨٥١) والبحث فى التوحيد والاسرار المودعة تحت هذه الدوائر والاشكال (هى) كثيرة ، ما نتمكن من اظهارها غير هذا (القدر) . وهذه

كليات يستنبط منها الجزئيات . ويتوجّه الى الله تعالى فى طلب الزيادات ، لقوله : « ولئن شكرتم لا زيدنكم ولئن كفرتم ان عذابى لشديد » ولقوله ـ عم : « تعلمت من رسول الله ـ صم ـ الف باب ، ففتح لى بكلّ باب الف باب . » وهذا اشارة الى اخذ الكليات منه ، واستنباط الجزئيات من نفسه الشريفة ـ صلى الله عليهما ، وجعلنا من التابعين لهما على قدم الصدق والمحبّة ، فانّه المستعان ، وعليه التكلان ، وهو يقول الحق ، وهو يهدى السبيل . واذ فرغنا من تشكيل هذه الدوائر بهذه الوجوه ، وجب الشروع فى بيان الطرق المتعددة والمذاهب المختلفة ، بحكم الحديث النبوى ، والحكم بحقّيّةِ واحدةٍ منها ، المعبّر عنها بالفرقة الناجية . وعند التحقيق ، باتفاق المحققين ، ليست تلك الفرقة الواحدة الناجية الا اهل التوحيد من اهل الله تعالى وخلاصته ، ومن اهل بيت النبى ـ صم ـ وخاصّته [٧٨ ب] ، الذين هم عند التحقيق واحدٌ ، المشير اليهم والى فضيلتهم العقلُ والنقل والكشف ، ممّا سبق بعضه وسيجىء البعض الآخر .

(٨٥٢) وبيان ذلك وهو انّه ورد عن النبى ـ صم ـ انّه قال : « ستفترق اُمّتى على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة والباقون هلكى . » ومعلوم انّ كل واحدةٍ واحدةٍ من طوائف الاُمّة يدّعون هذا ويقولون : نحن الناجون ! لقوله ـ جلّ ذكره : « كلّ حزب بما لديهم فرحون . » فتحقيق هذا يحتاج الى تحقيق وتدقيق وتوضيح وبرهان ، ليخلص الشخص من الهلاك ويدخل فى النجاة . والدليل الواضح على صحّة هذا اجمالاً هو انّ هذه الطوائف كلها ليس مبنى اعتقادهم الا على التوحيد ، تقليداً كان أو تحقيقاً ، لسانياً كان او برهانياً ، كما بينا تفصيله ، لانّه ـ صم ـ قيّده باُمّته ، واُمّته لا تكون الا على التوحيد الذى هو الاسلام ، لقوله ـ صم : « اُمرت ان اُقاتل الناس حتى يقولوا لا آله الا الله » ولقوله تعالى : « انّ الدين عند الله الاسلام . » فلا يكون حينئذ ناجياً

حقيقياً منهم الا اهل التوحيد الحقيقى ، لانّ التوحيد ان لم يكن حقيقياً لا ينفعهم فى الآخرة وان نفعهم فى الدنيا . والمراد الآخرةُ والنجاة الاخروية لا غير .

(٨٥٣) وهذا الدليل يكفى عند المنصف المحقق ، لكن لما اشار الى هذا الشيخ الامام الشهرستانى فى كتابه الموسوم « بالملل والنحل » وحكم بحقيته وحقية طائفة من الامة غير اهل التوحيد الحقيقى ، وجب الكلام معه وابطال دعواه فى ذلك . وذلك لا يتيسر الا بعد ذكر كلامه فى هذا المعنى بعبارته . وهو قوله فى اوّل الكتاب بعد الخطبة : « من الناس من قسم اهل العالم بحسب الاقاليم السبعة ، واعطى اهل كل اقليم حظه من اختلاف الطبائع والانفس ، التى تدلّ عليها الالوان والالسن . ومنهم من قسمهم بحسب الاقطار الاربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ، ووفر على كلّ قطر حقّه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع . ومنهم من قسمهم بحسب الأُمم فقال : كبار الأُمم اربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثمّ زاوج بين اُمّة واُمّة : فذكر انّ العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، واكثر ميلهم الى تقرير خواصّ الاشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق ، واستعمال الأُمور الروحانية ؛ والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، واكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء ، والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأُمور الجسمانية . ومنهم من قسمهم بحسب الآراء والمذاهب . وذلك غرضنا فى تأليف هذا الكتاب .

(٨٥٤) « وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى اهل الديانات والملل ، واهل الاهواء والنحل . فأرباب الديانات مطلقاً ، مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين ؛ واهل الاهواء والآراء ، مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والاوثان والبراهمة . ويفترق كل منهم فرقاً : فاهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم : واهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم

الخبر الوارد فيهم . فافترقت المجوس على سبعين فرقة ، واليهود على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة . والناجية ابداً من الفرق واحدة ، اذ الحق من القبضتين المتقابلتين فى واحدة ، ولا يجوز ان تكون قبضتان متناقضتان متقابلتان على شرائط التقابل ، الا وان تقتسما الصدق والكذب ، فيكون الحق فى احداهما دون الاخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادّين فى اصول المعقولات ، بانّهما محقان صادقان . فاذا كان الحق فى كلّ مسألة عقلية واحداً ، فالحق فى جميع المسائل يجب ان يكون واحداً مع فرقة واحدة .

(٨٥٥) « وانما عرفنا هذا بالسمع ، واخبر عنه التنزيل فى قوله ـ عز وجل : « وممن خلقنا اُمة يهدون بالحق وبه يعدلون . » واخبر النبى ـ صم : ستفترق اُمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة والباقون هلكى . قيل : ومن الناجية ؟ يا رسول الله . قال : اهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما انا عليه اليوم واصحابى. وقال ـ صم : لا تزال طائفة من اُمتى ظاهرين على الحق الى يوم القيامة . وقال ـ صم : لا تجتمع اُمتى على ضلالة . » هذا آخر اقواله فى اوّل الكتاب . وههنا ابحاث واسرار والزامات واجوبة . فنقول :

(٨٥٦) امّا قوله (حين) سئل النبى ـ صم ـ عن الفرقة الناجية « من الناجية ؟ فقال : اهل السنة والجماعة . قيل : وما السنة والجماعة ؟ قال : ما انا عليه واصحابى » ـ فـ (هذا القول) غير موجّه بوجوه . منها انّ النقل قد ورد بغير هذه العبارة بروايتين . الاولى انه ـ صم ـ قال : « ما انا عليه اليوم واهل بيتى من عترتى . » والثانية انّه قال : « ما انا عليه اليوم واصحابى من اهل بيتى . » ومنها ان فى زمانه لم يكن هناك جماعة مسماة باهل السنة والجماعة ، حتى يخصّ بهم النجاة ؛ بل بأسرهم كانوا اهل السنة والجماعة ، لأنّ الخلاف ما وقع الا بعد موته ، كما هو

مذكور فى متن الكتاب . وعلى جميع التفارير ، اهلُ بيته اولى بالنجاة من غيرهم . ومع ذلك ، اذ قال ــ صم : « ما انا عليه اليوم واصحابى » فينبغى [٧٩ الف] ان تثبت اوّلا انّ الذى كان عليه هو واصحابه ، اى شيء كان ؟ لانّ الذى كان عليه هو واصحابه ، لو كان معلوماً بالحقيقة ، لما وقع الخلاف بين الصحابة والامة بعده . والخلاف الذى وقع بين الصحابة والامة ، بقولك وقول غيرك ، من يوم دفنه وغسله حتى اليوم ، معلوم . وهذا ما يقتضى رعاية وصيته لا رعاية قوله ، ولا المحافظة على ما كان عليه من السنة والجماعة .

(٨٥٧) وان قلت : انّ الذى كان عليه ــ صم ــ هو الذى كان عليه الائمّة الاربعة ، ــ قلنا : سلمنا ذلك ، لكن لِمَ وقع بين الائمّة الاربعة فى الاصول والفروع (الخلافُ) فى اكثر المواضع منها ، حتى لا يصلّى بعضهم خلف بعض ؟ بل هم فى الاصول يكفّر بعضهم بعضاً ، لانّه عند ابى حنيفة لا يجوز تجسيم الحق تعالى وعند الحنابلة هو جائز . وكذلك (الامر) بين الشافعى والمالكى ، وبل بين الشافعى وابى حنيفة . والحال انّ المذاهب الاربعة ما ظهرت الا من زمان ابى حنيفة ، لانّه اوّل المجتهدين واعظمهم واقدمهم . فقبله ، عند من كانت السنة والجماعة من الصحابة والعلماء والتابعين ؟ فان كانت عند احد غيره ، فذلك اولى بالتقديم منه . وان لم تكن عند احد ، فمن زمان الرسول ــ صم ــ الى زمانه (اى ابى حنيفة) كان الدين مهملاً ، والسنّة والجماعة غير معلومة . وهذا ليس كذلك . فعرفنا انها كانت عند احد قبله . وانت تعرف انّه (اى ابا حنيفة) كان تلميذاً لجعفر الصادق ــ عم . فيلزم انّها (اى السنة) كانت قبل ابى حنيفة عند جعفر الصادق .

(٨٥٨) وبناءً على هذا ، لِمَ يكون قوله (اى ابى حنيفة) مقبولاً ، وقول اُستاذه وشيخه لا يكون مقبولاً ؟ مع انّ اُستاذه امام معصوم ، وهو

من اهل بيت نبينا ـ صم ـ ومقدّم عليه (اى على ابى حنيفة) علماً وسناً وزماناً واجتهاداً . (هذا) ان قلنا بالاجتهاد ، مع انّ الاجتهاد ليس فى طريقنا بأصل ، ولا القياس . وسلّمنا انّه (اى الاجتهاد) اصل ، فالمجتهد اعظم من التلميذ حال تلمذته . والحال انّه قد ثبت عند اهل الكوفة انه (اى ابا حنيفة) كان على مذهب زيد بن علىّ بن الحسين ، الملقب بزين العابدين ـ عم . وذكر هذا المعنى الزمخشرى فى « كشافه » من حاله .

(٨٥٩) والحاصل انّ اسم « اهل السنّة والجماعة » (اطلاقه) على الائمّة المعصومين من ذرية النبى ـ صم ـ اولى من اطلاقه على غيرهم ، من الذين كانوا قبل ابى حنيفة او بعده . ومع ذلك ههنا نكتة اُخرى (لا بدّ من ذكرها فى هذا المقام) . وهى انّ الصحابة والمهاجرين والانصار الى زمان ابى حنيفة ، اى شىء كان مذهبهم ؟ وبقول من كانوا يقومون بالسنّة والجماعة ؟ حيث انّ الائمّة الاربعة ومذاهبهم لم تكن الا من زمان ابى حنيفة . فان قلت : بقول النبى ـ صم ـ والصحابة ، ـ قلنا : فذلك القول قبل ابى حنيفة ، عند من كان ؟ وممّن اُخذ ؟ ان كان بالعقل والاجتهاد ، فلا دخل للعقل والاجتهاد فى هذا المقام ، لانّ هذا يجب ان يثبت بالنقل . وان كان بالنقل ، فالذى اخذ منه ابو حنيفة هو اولى بان يكون من اهل السنّة والجماعة واهل الفوز والنجاة . وليس ذلك الا جعفر بن محمّد الصادق ـ عم ـ ومن يكون على مذهبه ودينه ودين آبائه واجداده ـ عم . وهذا هو المطلوب من هذا البحث .

(٨٦٠) وفيهم (اى فى الائمّة الاطهار من اهل البيت) ورد : « ان مثل اهل بيتى كسفينة نوح : من ركب فيها نجا ، ومن تخلّف عنها غرق . » وهذا دليل واضح على انّهم اهل النجاة والفوز لا غير . ولا سيّما يضاف اليه قوله ـ صم : « انّى تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى ،

حبلان متصلان لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض ؛ ما تمسكتم بهما ، لن تضلوا ابداً . » هذا من حيث النقل والقياس . وامّا من حيث العقل الصحيح ، فالعقل الصحيح يحكم بأنّ اهل بيت النبي ـ صم ـ لا يجوز ان يكونوا من الهالكين . فلم يبق الا ان يكونوا من الناجين . والناجون من الفرق والامّة « واحدةٌ » . فلا تكون تلك (الفرقة الناجية) « الواحدة » الا هم وتابعوهم ، من اهل التوحيد الحقيقي ، لانّ اهل التوحيد الحقيقي ـ كما قال الغزالي ، وسبق ذكره ـ (هم) الانبياء ، ثم الرسل ، ثم الاولياء ، ثم الائمّة ، ثم العرفاء ، ثم المشايخ الحقيقيون .

(٨٦١) وقد سبق ايضاً انّ جميع اهل التوحيد ، من زمان النبي ـ صم ـ الى يومنا هذا ، راجعون (الى اهل البيت) حرمةً وطريقةً وصحبة . ولا يصدق (اسم) اهل التوحيد حقيقةً الا عليهم وعلى من يكون منهم ، صورةً ومعنىً ، اعني بالوجوه المذكورة (سابقاً) . وقد بيّنّا انّ اهل الله تعالى وخاصّته ، من ارباب التوحيد باسرهم ، منحصرون في تسعة عشر عدداً ، من الانبياء السبعة والائمّة الاثنى عشر . فيكون الكل راجعاً اليهم ، وتكون النجاة والفوز مخصوصين بهم ، فانّهم اهل الله واهل التوحيد حقيقةً . وشرف اهل التوحيد واهل البيت اعظم واجلّ من ان يتيسر بهذه الكلمات اليسيرة شرحه وبسطه على ما ينبغي . وقد عرفت فضيلة التوحيد وفضيلة اهل البيت ، قبل هذا ، بوجوه كثيرة ، فما نحتاج فيها الى العود والتكرار .

(٨٦٢) وامّا قول الغزالي في التوحيد [٧٩ ب] واهله ، فهو الذي قال ، وقد سبق مرة : « اعلم انّ العلم هو تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الاشياء وصورها المجردة عن المواد ، بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها ، ان كانت مفردة او مركبة . والعالم هو المحيط المدرك المتصوّر . والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس . وشرف

العلم يكون على قدر شرف معلومه . ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم ، ولا شكّ انّ افضل المعلومات واعلاها واشرفها واجلّها هو الله تعالى ، الصانع المبدع الحق . فعلمه ـ وهو علم التوحيد ـ افضل العلوم واجلّها واكملها . وهذا العلم ضرورى ، واجب تحصيله على جميع العقلاء ، كما قال صاحب الشرع ـ صم : طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة . وأمر بالسفر فى طلب هذا العلم فقال : اطلبوا العلم ولو بالصين . وعالم هذا العلم (هو) افضل العلماء . وبهذا السبب خصّهم الله تعالى بالذكر فى اجل المراتب فقال ـ عزّ من قائل : « شهد الله انّه لا آله الا هو والملائكة واُولو العلم قائماً بالقسط . » فعلماء علم التوحيد بالاطلاق هم الانبياء ، وبعدهم الاولياء ، ثم العلماء الذين هم ورثة الانبياء ، ثم من يكون على قدمهم . » هذا آخر كلامه .

(٨٦٣) وقد بيّنّا نحن ايضاً فى الكتاب المذكور وهو « منبع الدوائر ومجمع الجداول » وغيره من كتبنا ، انّه ليس هناك مقام ومرتبة اعلى واجل واعظم واشرف من التوحيد . وكذلك (ليس هناك) افضل واكمل من اهله ، واليه الاشارة بقولهم : « ليس وراء عبّادان قرية » وبقول الله تعالى : « فكان قاب قوسين او ادنى . » واذا تقرر هذا وتحقق ، وثبت انّ النجاة الواردة فى الخبر مخصوصة باهل بيت النبى ـ صم ـ وتابعيهم من ارباب التوحيد الحقيقى من اهل الله وخاصّته ، وهم اهل السنّة والجماعة حقيقة لا غيرهم ، وقد بطل قول الشهرستانى فى ذلك واثباته لنفسه ، فلنشرع فى تعداد المذاهب مفصلاً والناجى من بينهم ، بموجب هذه الاقوال وعلى الوجه الذى قرره الشهرستانى فى كتابه . ثمّ (نشرع فى) ترتيب الدائرتين المجدولتين المذكورتين . وقبل الشروع فيهما وفى ترتيبهما ، نريد ان نشرع فى التعداد المذكور للطائفتين ، اعنى اهل الملل وارباب الديانات ، واهل النحل وارباب البدع والاهواء . وبالله التوفيق .

(٨٦٤) امّا اهل الديانات والملل ، فمنهم الاشعرية ، المشبهة ، الكرامية ، الواصلية ، الهذيلية ، النظامية ، الخابطية ، البشرية ، المعمّرية ، المردادية ، الثّمامية ، الهشامية ، الجاحظية ، الخياطية ، الجبّائية ، الجهمية ، النجّارية ، الضرارية ، المحكّمة ، الازارقة ، النجدات ، البيهسية ، العجاردة ، الصّلتية ، الميمونية ، الحمزية ، الخلفية ، الاطرافية ، الصّفاتية ، الشّعيبية ، الحازمية ، الثّعالبة ، الاخنسية ، المعبدية ، الرُشيدية ، الشيبانية ، المكرمية ، المعلومية ، الاباضية ، الحارثية ، اليزيدية ، الاصفرية (= الصّفرية) ، اليونسية ، العبيدية ، الغسّانية ، الثّوبانية ، التّومنية ، الصالحية ، الكيسانية ، الزيدية ، النعمانية ، الغالية ، الاسماعيلية ، المختارية ، الهاشمية ، الرزامية ، البيانية ، الجارودية ، السليمانية ، الحسنية ، الباقرية ، الناوُسية ، الافطحية ، الشميطية ، الكيالية ، الموسوية ، السبائية ، الكاملية ، العلبائيّة ، المغيريّة ، المنصورية ، الحفصية .

(٨٦٥) هذا آخر تعداد اهل الديانات والملل ، المنحصرة فى ثلاث وسبعين فرقة ، بحكم الحديث . وامّا اهل الاهواء والنحل فمنهم : العيسوية ، المقاربة ، السامرة ، القرّاؤون ، الملكانية ، النسطورية ، اليعقوبية ، الكيومرثية ، الزروانية ، الزردشتية ، المانوية ، المزدكية ، الديصانية ، المرقيونية ، الكينوية ، البراهمة ، (اصحاب) البددة ، اصحاب الفكرة ، اصحاب التناسخ ، الباسنوية ، الباهودية ، الكابلية ، البهادونية ، المهاكالية ، البركسهيكية ، الدهكينية ، الجلهكية ، معطّلة العرب ، المنكرون للنبوات ، المنكرون للمعاد ، ثاليس الملطى ، انكساغورس ، انكسيمانس الملطى ، انبادقليس ، فيثاغورس ، افلاطون الآلهى ، سقراط الزاهد ، فلوطرخيس ، اكسنوفانس ، زينون الاكبر ، ديمقريطيس ، هرقل الحكيم ، ابيقورس ، بقراط الحكيم ، بطلميوس الحكيم ، اوقليدس ، خريسبّس ، ارسطوطاليس ، ثامسطيوس ، ثاوفرسطيس ، الاسكندر الملك ، ديوجانس ، فرفوريوس ، الشيخ اليونانى (اى افلوطين الاسكندرى) ،

برقلس صاحب الشبه ، الاسكندر الافروديسى ، الصابئة ، الحنفاء ، السوفسطائية ، الدهرية ، المسخية ، الخرمدينية ، الصياصية ، محصّلة العرب ، الثنوية ، الموشكائية ، اصحاب الروحانيات ، اصحاب الهياكل ، اصحاب الاشخاص ، اصحاب الطلسمات ، العنانية .

(٨٦٦) هذا آخر تعداد اهل الاهواء والنحل ، المنقول من قول الشهرستانى ، كما سبق ذكره . واذ فرغنا من ذلك ، وجب الشروع فى الاكرتين المذكورتين ، الاولى للطوائف [٨٠ الف] الاُولى من اهل الديانات ، والثانية للطوائف الثانية من أهل الاهواء ، على الوجه المذكور ههنا . والمراد من ذلك ضبط المجموع فى دائرة واحدة ، ليسهل على القوة الخيالية اخذه ، ويتيسر للقوة الحافظة حفظه . وما سبقنى احد قطّ باختراع هاتين الدائرتين ، لا سيّما بهذا الوضع ؛ وكلّ عاقل ينظر اليهما ، يعرف فطانة الواضع لهما ومكانة المحيط بهما . وكلّ واحدة منهما وقعت على اثنين وسبعين جدولاً ، كلّ جدول منها مخصوصٌ بطائفة من الطوائف المذكورة . وفى الوسط دائرة صغيرة ، وهى مخصوصة باهل النجاة من اهل التوحيد واربابه ، المعبّر عنهم باهل البيت تارة ، وباهل الله اُخرى .

(٨٦٧) وبعد الفراغ منهما (من الاُكرتين المذكورتين) ـ ان شاء الله تعالى ـ نشرع فى تحقيق الحصر فى « ثلاث وسبعين » ، من قول المشايخ والعلماء ، ثم بما فاض علينا من الله الجواد المطلق . فانّ لنا فى هذه الاعداد اسراراً ولطائف ونكات . والغزالى وغيره من العلماء شرعوا فى بيان الحصر ، وما بلغوا المقصود . « انّ فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد . » والله يقول الحق و هو يهدى السبيل .

[٨٠ ب] . وهذه دائرة اهل الاسلام ، وتقسيمهم على ثلاث وسبعين فرقة ، بحكم الحديث النبوى ، منقولاً عن كتاب « الملل والنحل » ، وتعيين الفرقة الناجية منها . وهى قد وقعت على اثنين وسبعين جدولاً ، وجدول (الفرقة)

الناجية (فى) الوسط منها . وبالله التوفيق . الاسامى المكتوبة فى الدوائر الاربعة ، الاولى منها من طريقنا ، والثانية من طريق الشهرستانى ، كما ذكره فى الكتاب : وهم رؤساء الطوائف وكبارهم . وكبار هذه الفرق ، بقول صاحب الكتاب ، اربعة : القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة . ثم يتركّب بعضها مع بعض ، ويتشعب عن كلّ فرقة اصناف ، فتصل (هذه الفرق كلها) الى ثلاث وسبعين فرقة ، بحكم الحديث النبوى والتقسيم العقلى [٨١ الف] (انظر الدائرة **رقم ٢١** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٦٨) وهذه دائرة اهل الكفر ، وتقسيمهم على ثلاث وسبعين فرقة ، بازاء الفرق الاسلامية ، منقولة عن « الملل والنحل » ، وتعيين الفرقة الناجية منهم . وهى (اى دائرة اهل الكفر) قد وقعت على اثنين وسبعين جدولاً ، وجدول (الفرقة) الناجية فى الوسط منها . قال الله تعالى : « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربىّ على صراط مستقيم . » وقال النبى ــ صم : « الطرق الى الله على عدد انفاس الخلائق . » والمراد بالطرق الطريقُ الخاصّ لكلّ موجود اليه تعالى ، المعبّر عنه بالصراط المستقيم الوجودى ، دون السلوك التكليفى ، كما سبق بيانه وسيجىء ــ ان شاء الله ــ ابسط منه . وكبار هذه الفرق ، بقول صاحب الكتاب (اى الشهرستانى) اربعة : اليهود والنصارى والمجوس والفلاسفة . ثم يتركب بعضها عن بعض ، ويتشعب عن كل فرقة اصنافٌ . فتصل الى ثلاث وسبعين فرقة ، بحكم النقل [٨١ ب] (انظر الدائرة **رقم ٢٢** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٨٦٩) واذ فرغنا من الدائرتين ، فى صورة هذه الجداول ، وجب الشروع فى دليل الحصر للطوائف والفرق فى ثلاث وسبعين فرقة . فانّ بعض العلماء قد تكلم فيه بطريق الضرب والقسمة ، وهو قوله : « لسنا نشكّ انّ طبقات الناس ، بحسب سِيَرهم التى اختاروها ، يتفننون الى اصناف

ثلاثة ، وهم الملوك والسّوقة والخلفاء . ثم كلّ واحد من هذه الاصناف الثلاثة يتفننون ، بحسب اغراضهم ، الى طوائف اربعة : احداها الطالبة للذة ؛ والثانية الطالبة للثروة ؛ والثالثة الطالبة للرياسة ؛ والرابعة الطالبة للمحمدة . ثم كل واحدة من هذه الطوائف الاثنى عشر يتفننون ، بحسب مذاهبهم ، الى مآخذ ثلاثة : احدها المكر والخديعة ؛ والثانى القهر والغلبة ؛ والثالث الرسم والسنة . ثم كل واحدة من هؤلاء الستة والثلاثين ، امّا ان يكون مجاهراً بمذهبه ، وامّا ان يكون مداجياً به . فيكون مبلغ الفرق ، المؤثرة للدنيا على الآخرة ، الى هذا العدد : وهو الاثنان والسبعون . فامّا (الفرقة) الناجية ، فهى التى جرّدت قصدها لطلب الفضيلة ، وهى فى الحقيقة قليلة العدد جداً ، واليها اشار الحق تعالى وقال : « وقليل من عبادى الشكور . » وقال : « وقليل ماهم . » وقال اميرالمؤمنين ــ عم : اُولئك والله ! الاقلّون عدداً والاعظمون قدراً . آه ! آهٍ ! شوقاً الى رؤيتهم . »

(٨٧٠) وهذا التقسيم وان كان لطيفاً ، لكن لا يخلو من نظر . وهو انّ انحصار الناس فى « الملوك والسوقة والخلفاء » غير صحيح ، لانّ السلاطين غير الملوك ، والانبياء والرسل غير الخلفاء ، والخواصّ وخاصّة الخواصّ غير السوقة . وان قال : اردت بالملوك الملوك والسلاطين معاً ، وبالخلفاء الانبياء والرسل معاً ، وبالسوقة مجموع الناس ، يمكن (هذا الامر) ، لكن لا يكون (ذلك) دليلاً على الحصر ، لانّه لو قال فى حصره : « العوامّ والخواصّ وخاصّة الخواصّ » لكان انسب واحسن ؛ او قال : « المبتدى والمتوسط والمنتهى » لكان كذلك اولى ، لانّ هذا حصر صحيح عقلى ليس له مانع ولا عليه اعتراض ، كما فعلنا نحن هذا في تقسيم اهل العالم ، قبل هذا . ــ هذا مضى .

(٨٧١) وقال الغزالى له وجه آخر ، وهو احسن . وذلك قوله : « الناس على ثلاث مراتب : ملوك وعلماء وعوامّ . وكل واحد منهم في جبلته

محبّة أربعة اشياء : الرياسة والمحمدة واللذة والثروة ؛ وثلاثة فى اربعة ، اثنا عشر . وكل واحد من هؤلاء الاثنى عشر لا يصل الى مطلوبه الا بثلاثة اشياء: امّا بالرسم والسنة ، او بالقهر والغلبة ، او بالمكر والخديعة . فهذه ثلاثة ايضاً فى اثنى عشر تبلغ ستة وثلاثين . وكل واحد من هؤلاء امّا ان يكون مجاهراً فيما يعتقده او مداجياً به ، فهذه اثنان وسبعون ، بعد ضرب الاثنين فى الستة والثلاثين . وكل هؤلاء هالكون بسبب العلائق ، والفرقة الناجية ما عداهم ، من اهل الله تعالى وخاصته . فافهم ! والله اعلم واحكم . »

(٨٧٢) وهذا التقسيم وان كان حسناً ايضاً ، لكن فيه نظر ، لانّ الناس ليسوا منحصرين فى « الملوك والعلماء والعوامّ » ، كما سبق تقريره. وعلى الجملة ، التقسيمان شاهدان على صدق قولنا ، مع عدم صحّتهما . والتقسيم الصحيح العقلى هو الذى بيّنّاه قبل هذا فى تقسيم اهل العالم ، وانحصارهم فى تسعة عشر بوجهٍ ، وثمانية عشر بوجه (آخر) . وهو انّ العالم بأسره ، بحسب الكلى والاجمالى ، منحصر فى ثمانية عشر عالماً : من العقل الاول ، والنفس الكلية ، والسماوات (اى والافلاك) التسعة ، والعناصر الاربعة ، والمواليد الثلاثة . والثمانية عشر من الملك وعالم الشهادة ، والثمانية عشر من الملكوت وعالم الغيب يكونان ستة وثلاثين ، بحسب الآفاق والانسان الكبير ؛ وبحكم التطبيق ، بحسب الانفس والانسان الصغير ، يكون مثل ذلك ؛ فيحصل من المجموع اثنان وسبعون عالماً كلياً ، لقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق . »

(٨٧٣) فكلّ من يتعلّق بهذه العوالم صورةً ومعنىً ، يكون محجوباً عن الله بقدر تعلقه . وكل محجوب هالكٌ . وعند التحقيق ، كما قيل : « المحجوب محجوبٌ ، سواءٌ أكان بحجاب او بألف حجاب . » واليه اشار النبى – صم – فى قوله : « انّ لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة ، لو كشفها لاحرقت سبحاتُ وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه . » وقد

سبق بيان ذلك ، عند بيان السلسلة التى ذرعها سبعون ذراعاً ، وعند حصر العالم فى هذه الاعداد ، عند التمهيد الثالث . ـ وبناءً على هذا ، لا يصدق « الناجى » الا على الخارج عن هذه « الحجب » والعوالم ، الشاهد جميع الوجود وجوداً واحداً . وليس ذلك « الناجى » الا الموحّد (بالتوحيد الحقيقى) ، المعبّر عنه بـ « اهل التوحيد » و« اهل البيت » وغير ذلك.

(۸۷۴) ووجه آخر : وهو انّ البروج الاثنى عشر والكواكب السبعة ، التى هى سبب انتظام العالم الصورى والمعنوى ، (هى) تسعة عشر . ولكل واحدٍ واحدٍ من نوع الانسان ، له تعلّق بهذه البروج والكواكب ، بحسب الطالع ، غنياً كان او فقيراً ، سلطاناً كان او رعية [۸۲ الف] . والتعلّق يتعلّق بنفوسهم المخصوصة بهم . فيخرج من البروج البرجُ المخصوص بنفس الطالع ، الذي يضاف اليه الحجبُ والتعلّق ، وينفى من البروج والكواكب ثمانية عشر . فتقسم هذه التعلّقات ، بحسب الصورة والمعنى ، الى ستّة وثلاثين تعلّقاً ، ويضاف اليها ستّة وثلاثون اُخرى من الانفس ؛ فيكون الكل اثنين وسبعين تعلّقاً . والتعلّق بها مطلقاً هو الحجب عن الله تعالى . فيكون المحجوب بهذه (التعلقات الاثنين والسبعين) محجوباً عن الحق تعالى . وكل محجوب عنه فهو هالك عند التحقيق . فلا يكون ناجياً حينئذٍ الا الموحّد ، العارف ، الكامل ، المكمّل ، الغير المحجوب بشىء اصلاً ، المعبّر عنه بـ « اهل الله وخاصّته » من الانبياء والاولياء والائمّة والاوصياء ، الذين خلصوا من هذه الحجب ، الموسومين بـ « اهل البيت » و « اهل التوحيد » ، المذكورين بهذه العبارة غير مرّة .

(۸۷۵) وهذه كلها تقديرات وفروض لاستخلاص الحصر من بينهما (اى من اهل الملل واهل الاهواء) ، والا فالمقصود اهل المذاهب والملل الذين عرفتهم فى الدائرتين ، وبعدهما فى الكلمات المتقدمة ، والناجى من بينهما ، بحكم الحديث النبوى . والكل دالّ على شرف التوحيد واهله ، من اهل

الله تعالى واهل البيت ـ عم . وان عرفت هذا ، عرفت انّ التوحيد الحقيقى هو اصل الدين والاسلام ، وسبب دخول الجنة والنار ، ظاهراً وباطناً . اما بحسب الظاهر ، فذلك ظاهر ، لانّ كلّ دين واسلام لا يكون مبنياً على التوحيد ، لا يكون ديناً ولا يكون اسلاماً ، لانّ الاسلام الظاهر لايحصل الا بنفى آلهة كثيرة واثبات آله واحد ، كقولك : لا آله الا الله . وهوكلمة التوحيد الاُلوهى الذى هو اساس الدين الحنيفى ، لقوله ـ صم : « اُمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا : لا آله الا الله . » وقولهُ تعالى : « انّ الدين عند الله الاسلام » شاهدٌ على ذلك . واما بحسب الباطن ، فمعلوم انه لا يحصل التوحيد الحقيقى الا بنفى وجودات كثيرة واثبات وجود واحد ، كقولك : ليس فى الوجود سوى الله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ؛ فالكل هو وبه ومنه واليه . وهو كلمة التوحيد الوجودى الذى عليه اساس الدين الالٓهى ، لقوله ـ جلّ ذكره : « ألا له الدين الخالص » ولقوله : « كلّ شىء هالك الا وجهه . »

(٨٧٦) هذا بالنسبة الى انّه (اى التوحيد) اصل الدين والاسلام واساس الايمان والايقان . واما بالنسبة الى انّه سبب دخول الجنة والنار ، فذلك ايضاً معلوم من هذه الابحاث ، لانّ كلّ من لم يكن مسلماً مؤمناً بالاسلام اليقينى والتوحيد الشرعى ، لا يمكن دخوله فى الجنة ، بل يكون دخوله فى النار واجباً . لقوله تعالى : « ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار . » وبعد التوحيد ليس الا الشرك ، لا سيّما وقد وصفه الحق تعالى بالظلم لقوله : « يا نبىّ لا تشرك بالله ، فان الشرك لظلم عظيم . » وكذلك من يكون مسلماً مؤمناً ، موحّداً بالتوحيد الحقيقى الوجودى ، وجب دخوله فى الجنة ، وحرمت عليه النار ابداً ، وهو من الفائزين بالرحمة ، الواصلين الى الجنة ، لقوله تعالى : « انّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات اُولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربّهم جنات عدن

تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربّه . »

(٨٧٧) ومن جملة فضائل التوحيد ، التى هى فوق كل فضيلة ، هو انّ الكافر النجس ، الذى هو كالكلب والخنزير لنجاسته وخسّته ، يصير به (اى بالتوحيد) طاهراً مطهّراً فى الظاهر والباطن ، ويدخل فى زمرة المسلمين والمؤمنين وتجب له الجنة ، ولو كان كفره سبعين سنة ؛ وانّ المسلم الطاهر المطهّر ، الذى هو كالملك لقدسه وطهارته ، يصير بتركه (اى التوحيد) نجساً فى الظاهر والباطن ، ويدخل فى زمرة المشركين والمنافقين ، ويجب له الدخول فى النار ولو كان اسلامه سبعين سنة ، لقوله تعالى : « ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً . » وما احسن هذه الفضائل الجمّة للتوحيد ! وكم تحتها من الاسرار الجليلة والحقائق العظيمة التى لا يطلع عليها الا الخواصّ ، مع انّ هذه الفضائل (ليست الا) قطرة من بحاره ونفثة من تيّاره . جعلنا الله تعالى من اهله ! واسرار التوحيد كثيرة ، وفضائله متعددة ، نقتصر منها على ذلك . ونشرع (بعد هذا) فى الركن الثانى من الاركان الثلاثة ، المخصوص ببحث الوجود المطلق الحق ، وتحقيقه على ما قررناه . وهو هذا وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق ، وهو يهدى السبيل .

الركن الثاني

فى بحث الوجود المطلق و بيان اطلاقه و بداهته ووجوبه ووحدته وظهوره وكثرته على ما ذهب اليه اهل الله وخاصته وهومترتب على اصول ثلاثة : الاول فى اطلاقه و بداهته، والثانى فى وجوبه ووحدته ، والثالث فى ظهوره وكثرته

(٨٧٨) اعلم ، ايها الطالب ـ هداك الله الى سبيله وارشدك الى معرفة وجوده وفيضان جوده ! ـ انّ بحث الوجود من اعظم الابحاث المتداولة بين ارباب العلم واهل الفضل من الحكماء والمتكلمين ؛ ومن اشرف الاسرار المتعارفة بين اهل الله وخاصّته من الاولياء والمحققين . وذلك لانّه اصل كل الاصول ورأس كل الفصول . وكلّ من ليس اصله مبنياً على هذا الاصل ، فهو ليس بأصيل ؛ ومن ليس بأصيل ، فلا مدخل له بين ارباب الاصول . ما تمّت الفضائل الا به ، وما ظهرت [٨٢ ب] المكارم الا بوجوده . وهو الاصل الذى كل اصل بالنسبة اليه فرعٌ . وكل فرع منه ، بالنسبة الى غيره ، اصلٌ . وهو الاصل الذى عليه تبنى كل الفروع ، وهو القطب الذى عليه تدور رحى المجموع . وكنّا قد كتبنا فيه رسالة معتبرة ، موسومة بـ « رسالة الوجود فى معرفة المعبود » مشتملة على اركان ثلاثة ، الاولى منها : فى اطلاقه وبداهته ؛ والثانية : فى وجوبه ووحدته ؛ والثالثة : فى ظهوره وكثرته . وقد اشرنا اليها ايضاً فى الفهرست ، واكثر الابحاث الآتية فى هذا الركن تكون منقولة منها . وحيث انّ لهذه الابحاث بسطاً وطولاً ، جعلنا هذا الركن مشتملاً على اُصول ثلاثة : الاصل الاول فى البحث الاوّل ، والثانى فى الثانى ، والثالث فى الثالث ، اعنى الاطلاق والوجوب والظهور . وهذا اوّل تلك (الاصول) الثلاثة . وبالله التوفيق .

الاصل الاول

فى الوجود المطلق و بداهته و اطلاقه وذلك يكون بانواع

النوع الاول

فى حقيقة الوجود و بداهته وانه الحق تعالى

(٨٧٩) اعلم انّ من اُصولهم الكلية وقواعدهم الجملية ـ (وذلك) باتفاق المحققين ـ هو انّ الوجود من حيث هو وجود هو الحق تعالى لا غير ؛ وانه واحد حقيقى من جميع الجهات ، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه ، لا ذهناً ولا خارجاً ولا عقلاً ولا وهماً ولا حقيقةً ولا مجازاً ؛ وهو غنى عن جميع ذلك ، منزّه ، مقدّس عن التعريف والتعيين والاطلاق والتقييد والتشبيه والتعطيل ، وغير ذلك من الاعتبارات ؛ ليس فى الوجود غيره ؛ له الوجود الكلى الحقيقى ، ولغيره الوجود الاعتبارى المجازى ؛ وهو واجب الوجود لذاته ، وممتنع العدم لذاته ؛ له البقاء الدائم ، ولغيره الهلاك الدائم لقوله تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » اى « كل شىء هالك » فى نفسه لانّه معدوم فى الحقيقة ، موجود بالاعتبار والاضافة : باضافة المطلق الى المقيّد ، والواجب الى الممكن ؛ « الا وجهه » الذى هو وجوده وذاته وحقيقته ؛ « له الحكم » على الكلّ بالابقاء والاعدام ؛ « واليه يرجع » الكل بعد افناء ذواتهم واسقاط اضافتهم ، لقولهم : « التوحيد اسقاط الاضافات . »

(٨٨٠) وتسميته بالمطلق ليس الا لسلب تقييده ، والا فبالنسبة اليه لا اطلاق ولا تقييد ، لانّ كل شىء يعتبر من حيث هو هو ، لا يجوز تقييده بشىء اصلاً ، ولا اطلاقه عنه . ومن هذا قلنا فى تعريف الوجود : « الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف ، لتحقق اعتباره من حيث هو هو ، لا من

حيث الاطلاق ولا التقييد ولا السلب ولا الاثبات ، لانّ التقييد كما انّه قيد ، كذلك الاطلاق ، فانّه ايضاً قيد . وكذلك السلب والاثبات : فان السلب كما انّه قيد ، الاثبات ايضاً هو قيد . فالاصلح تصوّره من حيث هو هو ، اعنى تصوّر الوجود من حيث هو هو ، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء ، ليرتفع الاشكال . وهذا دقيق يحتاج الى دقّة فهم وجودة ذهن . رزقنا الله تعالى واياكم (ذلك) بفضله وكرمه !

(٨٨١) فالوجود ، من هذه الحيثية ، لا مطلق ولا مقيّد ، ولا كلّىّ ولا جزئىّ ، ولا عامّ ولا خاصّ ، ولا ذهنىّ ولا خارجىّ ، ولا واجب ولا ممكن ، ولا كثير ولا قليل ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا لطيف ولا كثيف ، بل (هو) يتصف بهذه الصفات عند تنزّله عن الاطلاق ، وتلبّسه بصور المظاهر والانفس والآفاق . وفى هذا المقام يقال انّه الكل ، وليس فى الخارج ولا فى الذهن الا هو ، لقولهم : « ليس فى الوجود سوى الله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله . فالكل هو وبه ومنه واليه . » ولقولهم : « احد بالذات ، كلّ بالاسماء . » ولقوله تعالى بنفسه : « هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم . » والا ففى المقام الاوّل (اى الحق من حيث هوهو) منزّه عن جميع ذلك ، ومن هذا قال : « ليس كمثله شيء » بالنسبة الى المقام الاوّل . وقال : « وهو السميع البصير » بالنسبة الى المقام الثانى .

(٨٨٢) ومن هذا يقال : لا مثل له ولا ضدّ ولا ندّ ولا شريك ولا رسم ولا اسم ولا وصف ولا نعت . وقال هو بنفسه ايضاً : « وانّ الله لغنى عن العالمين . » وقال : « وان كفرتم ومن فى الارض جميعاً فان الله غنى حميد . » وقال : « سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون . » وقال : « كنت كنزاً مخفيا . » وقال النبى ـ صم : « كان الله ولا شيء معه . » وقال الامام ـ عم : « وكمال الاخلاص له ، نفيُ الصفات عنه » وامثال ذلك .

(٨٨٣) وذلك لانّ كل شيء يتصور او يعقل ، له ثلاثة اعتبارات :

اعتبار الذات والحقيقة ، واعتبار الصفات ، واعتبار سلب الصفات . فالوجود ـ او الحق تعالى ـ من حيث الذات والحقيقة ، لا يوصف بشيء اصلاً ؛ ومن هذه الحيثية ، لا يعرّف ولا يعرف ولا يحكم عليه بشيء ، لانّ الحكم لا يصحّ الا على المعلوم او المعرّف الموصوف ؛ فالذى لا يكون معلوماً ولا موصوفاً بهما ، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه . وكذلك (شأن) كلّ الماهيات . فانّ الماهية ، من حيث هى هى ، لا يحكم عليها بوجه من الوجوه ، لا سيّما بالعدم والوجود . ومن هذا قال الحكيم ـ فى جواب المتكلم اذا قال المتكلم بزيادة الوجود والاشتراك اللفظى ـ اعنى الماهية الممكنة التى ليست بمعدومة ولا موجودة عندكم ، حين قبول الوحود : اىُّ شيء [۸۳ الف] هى ؟ لانّها لو كانت موجودة ، لكان قبول الوجود لها تحصيل الحاصل : وهذا محال بالاتفاق . وان كانت معدومة ، يلزم قيام الموجود بالمعدوم : هذا محال ايضاً . قال المتكلم : نحن نحكم على الماهية من حيث هى هى ، دون اتصافها بالوجود والعدم .

(۸۸۴) وكذلك (الامر) ههنا ، فانّ الوجود اذا وصف بحيث هو هو ، لا يقال له : هو كثير او واحد ، موجود او معدوم ، كلى او جزئى او غير ذلك . هذا بحسب الاعتبار الاوّل (اى الوجود من حيث الذات والحقيقة) . فامّا باعتبار الآخر ـ اعنى باعتبار الصفات او سلبها ـ فيجوز ان يوصف (الوجود) بكل شيء من الاسماء والصفات والظهور والبطون وامثالها ، كما سيجيء مفصّلاً عند بحث الظهور ، ان شاء الله تعالى . ومن هذا حكم الامام فخر الدين الرازى بأنّ وجوده تعالى زائد على ماهيته وحقيقته ، كالممكنات : فانّ وجوده معلوم وذاته غير معلومة ، فيكون الوجود زائداً على ماهيته ، الا انّهم قالوا فى جوابه : لا نسلّم ذلك ، لانّ وجوده لو كان معلوماً ، لكانت ذاته ايضاً معلومة ، لكن المقدمة ممنوعة ، غير صحيحة ـ وهو قولك : وجوده معلوم ـ فالنتيجة لا تكون صحيحة لفساد

المقدمة . وهذا جواب حسن .

(٨٨٥) والحاصل انّ المراد باطلاقه تنزيهه وتقديسه ، لا الاطلاق الذى بازاءِ المقيّد . و (المراد) بالتقييد اتصافه بكل شيء من صفات الكمال على طريق الاضافة ــ اى اضافة المطلق الى المقيد ، لا التقييد الذى هو بازاءِ المطلق ــ على الوجه الذى قررناه . وهذا ، بأىّ وجه يحصل ، هو المقصود من طريق القوم . فان شئت فَسَمِّ هذا الوجود ــ او الحق ــ بالمطلق ، او المقيّد ، او الواجب ، او القديم ، فانّ الكل واحد ، ولا مشاحّة فى الالفاظ كما قيل :

العين واحدة والحكم مختلفٌ وذاك سرٌّ لاهل العلم ينكشف

وهذا كله على سبيل الخطابيات ، وان كان ممزوجاً بالبرهانيات . واذا تقرر هذا وتحققت صورة الحال ، فلنشرع فيه من طريق البرهان ، ونقول :

(٨٨٦) لا شكّ ولا خفاء انّه ما شكّ احد ، من العقلاء وارباب العلم ، فى الوجود مطلقاً ، ولا من ارباب الكشف واهل الشهود ايضاً ؛ وان اختلفوا فى تعريفه وتحقيقه ، وعجزوا عن تعيينه والتعبير عنه . فانّ كل من يشكّ فى الوجود مطلقاً ، يشكّ فى وجوده الذى هو جزؤه . ومحال ان يشكّ احد فى وجوده ؛ فمحال ان يشكّ احد فى الوجود مطلقاً . وذلك لانّ كل مقيّد هو مطلق مع قيد الاضافة ؛ وانّ المطلق جزء المقيد ، كما انّ المقيد جزء المطلق . ومعرفة المطلق بدون معرفة المقيد ، محالٌ ، كما انّ معرفة الكل بدون معرفة الجزء ، محال . فالمقيّد لا يكون موجوداً الا بالمطلق ، والمطلق لا يكون ظاهراً الا بالمقيّد ، كما عرف هذا فى تحقيق الربّ والمربوب ، والربوبية الحاصلة بسببهما فى قولهم : « انّ للربوبية سرّاً ، لو ظهر لبطلت الربوبية » لانّ المراد به توقف احد المنتسبين على الآخر . وقد سبق بيانه .

(٨٨٧) وان لم تسلّم ضرورية الوجود المطلق ، وانّ المقيّد جزؤه

وهو جزء المقيد، فهذا يرجع الى سوء فهمك وعدم استعدادك . والا فالعلماء المحققون بأسرهم ذهبوا الى هذا ، كقول بعضهم : « كل من ادرك شيئاً لا بدّ وان يدرك وجوده ، لانّه يعلم ضرورةً انّ كل مدرك موجود ، وما ليس بموجود ليس بمدرك . واذا كان وجوده ضرورياً ، كان مطلق الوجود ايضاً ضرورياً ، لانّه جزؤه، وضرورية المركب تستلزم ضرورية جزئه . فلا يحتاج الوجود الى تعريف ، ومن عرّفه ، عرّفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود . وذلك لا يستحسنه الاذكياء ، اعنى تعريف الشىء بما يعلَم به او معه .

(٨٨٨) ومعناه : اى من عرّف الوجود بانّه المنقسم الى الفاعل والمنفعل ، او الى القديم والحادث ، ثم كل واحد منهما يُعلَم بالوجود ، لانّه يُعرّف الفاعل بالموجود الذى يؤثر ، والمنفعل بالموجود الذى يتأثر ، والقديم بالموجود الذى لا اوّل لوجوده ، والمحدث بالموجود الذى هو مسبوق بغيره ، والكل راجع الى الوجود . فلا يجوز تعريف الشىء بما يرجع اليه . هذا بيان خطأ من يُعرّف الوجود بالوجود . وامّا بيان خطأ من يُعرّف الوجود مع الوجود ، فذلك اشارة الى من يُعرّف الوجود بانّه الشىء الذى تحصل به الماهية فى الخارج . والشيئية والوجود متساويان فى المعرفة والجهالة ، لانّ الشىء المشار اليه ليس بأشهر من الوجود حتى يُعرّف به . فالتعريف (حينئذ) يقع من باب تعريف الاشهر بالاخفى . وهذا غير مستحسن عند العقلاء .

(٨٨٩) والمراد انّ الوجود المطلق بديهى لبداهة مقيّداته، وضرورى التصور لضروريات اجزائه التى هى المقيّدات . ومن هذا صار الوجود غنياً عن التعريف ، لانّ البديهيات كلّها هى كذلك ، اعنى ليست محتاجة الى تعريف كالذوقيات . فثبت انّ تصور الوجود المطلق هو ذوقى ، بديهى ، ضرورى . فلا يكون فى الواقع اشهر واجلى واظهر منه . وكل من ينكر ذلك ، يكون من قبيل من ينكر الحسيّات . ومعلوم انّ كلّ من ينكر الحسيّات ،

ایٌ شیء یکون جزاؤه ؟ ولیس هو بمخاطب للعقلاء اصلاً . والی بداهة الوجود ذهب ایضاً الامام فخر الدین الرازی فی مواضع کثیرة (من کتبه) منها فی « المحصّل » وهو قوله : « وجودی بدیهی . والوجود المطلق جزء وجودی . فیکون الوجود المطلق بدیهیاً ، فلا یحتاج الی تعریف . » وکذلك الغزالی وغیره من العلماء .

(٨٩٠) فانّ الکل اتفقوا علی عدم تعریفه لاشهریته واظهریته . ومن هذا ما عرّفوه بشیء یوجب الاطمئنان ، ولا شیء یحصل منه الایقان کقولهم : « الوجود ما یصیر به الشیء فاعلاً [٨٣ ب] ومنفعلاً . » وکقولهم « هو الشیئیة المحضة . » وکقولهم : « الوجود هو الکون فی الخارج » وغیر ذلك من التعریفات . ولعجزهم عن ذلك وعدم تحقیقهم الوجود علی ما هو علیه فی نفس الامر ، ذهب بعضهم الی انّه امر اعتباریّ ، وبعضهم الی انّه ذهنیّ ، وبعضهم الی انّه خارجیّ ، وبعضهم الی انّه کلّیّ ، وبعضهم الی انه جزئیّ ، وبعضهم الی انّه خاصّ ، وبعضهم الی انّه عامّ ، وبعضهم الی انّه مشترك ، وبعضهم الی انّه غیر مشترك ، وبعضهم الی انّه حسّیّ ، وبعضهم الی انّه ضروریّ ، وبعضهم الی انّه کلّیّ طبیعیّ ، وبعضهم الی انّه واجب ، وبعضهم الی انّه ممکن . وامثال ذلك مما لا طائل تحتها .

(٨٩١) وعند التحقیق ، هذه الوجوه کلّها لیست من کل الوجوه حقّةً ، ولا من کل الوجوه باطلة ، لکن یحتاج (الامر فیها) الی ممیّز محقّق یحقّ الحقّ ویبرزه من بیتها . وما حصلت هذه السعادة الشریفة العلیا وهذه المرتبة الجلیلة العظمی ، بعد الانبیاء والاولیاء – عم – الا للموحّدین المحقّقین من اهل الله وخاصّته ، والکاملین المکمّلین من ارباب الذوق وخلاصته ، لانّهم ما شرعوا فی تحقیق هذا الامر العظیم وطلب هذا الشغل الخطیر ، بعقولهم الضعیفة وافکارهم الرکیکة ، بمعاونة المقدمات والنتیجة ، حتی یحصل لهم الحرمان من مطلوبهم ، ویزیدهم العمی والتحیّر فی مقصودهم ،

بل توجّهوا الى جناب الحق تعالى حقّ التوجّه ، وسلكوا سبيله حقّ السلوك ، حتى اعطاهم ما اعطاهم بالكشف والشهود ، وعلّمهم ما علّمهم بالذوق والوجود . وعرفوه بذلك على ما عرفوه ، وشاهدوه به على ما شاهدوه . ونحن الآن ، بعناية الله وحسن توفيقه ، فى معرض كشف القناع عن وجه محبوبهم ، وفى صدد اظهار ما كشف لهم فى طريق مطلوبهم . ونرجو منه ان يوفقنا فى ذلك ، ويظهر الحق على ايدينا وألسنتنا ، لانّه ولىّ الاعانة والتوفيق .

(٨٩٢) وان قلت : كيف يمكن هذا ؟ واكثر العقلاء ذهبوا الى انّ الحكم على الشىء موقوف على تصور طرفيه ، والحقائق الالٓهية غير متصورة ، لانّ طرفيها غير منضبطين ؛ ولا يمكن الحكم عليها ، لانّ طلب الممتنع ممتنع ، وطلب المستحيل مستحيل . ومعلوم انّ الوجود من اعظم الحقائق الالٓهية واشرفها ، لانّ المراد به ــ كما سبق ــ الذات الالٓهية والحقيقة الربانية ، وهى غير معلومة باتفاق اكثر العقلاء . فلذلك لا يمكن الحكم عليه وعلى حقيقته . ومع ذلك ، ورد عن النبى ــ صم ــ انّه قال : « تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذات الله . » ونزل عن الله تعالى فى كتابه : « ويحذركم الله نفسه » ومعناه هذا . وقال ايضاً : « وما قدروا الله حق قدره » معناه اى ما عرفوه حق معرفته . وكل هذا يدلّ على انّ معرفة وجوده وذاته غير ممكنة ، وانت تقول بمعرفته ، وتحكم ايضاً على معرفة الانبياء والاولياء وتابعيهم من اهل الله ، به .

(٨٩٣) قلنا : هذه السؤالات والاعتراضات كلّها موجّهة ، لكن يكفى فيها جواب واحد ، وهو انّ منع معرفته ومعرفة ذاته ووجوده كان من طريق العقل وقاعدة العقلاء . فان العقل ، بطريق النظر الفكرى ، لا يصل اليه قط ، ولا وصل اصلاً . والا ، من طريق الكشف والذوق ، فلا (منع) كما ورد عن النبى ــ صم ــ انّه قال : « خلق الله تعالى العقل لاداء حق

العبودية لا لادراك حق الربوبية . » وهذا دليل على انّ العقل ليس له قوة ادراك حقّ الربوبية ، ولا استعداد الاطلاع على حقائق الالوهية . وورد عن امير المؤمنين ــ عم ــ انّه قال : « الحمد لله الذى اظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حيّر العقول من عجائب قدرته ، وردع خطرات النفوس عن عرفان كنه صفته . » وقال : « سبحان من لا يصل اليه الا به وبنوره . » وهذا ايضاً دليل عليه . وامثال ذلك فى كلامه كثيرة .

(۸۹۴) و « عرفتُ ربّى بربّى » هذا معناه ، لانّه ما قال : « عرفت ربّى بعقلى ولا بفكرى . » و « رأيت ربّى بربّى » كذلك ، لانّ العقل معزول عن هذا المقام وعن هذه المشاهدة . واليه اشار اهل الله بأسرهم فى قولهم : « سبحان من لا يعرفه الا هو . » و « سبحان من لا يعرفه احد الا به . » وقد اشار الشيخ (ابن العربى) فى « الفص الآدمى » بقوله : « وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى ، بل هذا الفن من الادراك لا يكون الا عن كشف الٓهى ، منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لارواحه . » وكذلك كثير من العلماء اشاروا اليه واقرّوا بالعجز فيه عن طريق العقل والدليل العقلى ، كالفخر الرازى منهم بقوله :

نهاية اقدام العقول عقالُ واكثر سعى العالمين ضلالُ
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه : قيل وقالوا

(۸۹۵) وذلك لانّ الانسان له مرتبة الذات والحقيقة ، ومرتبة العقل والتعقل ، ومرتبة الحسّ والتحسس . فادراك الحق تعالى له ذاتى ، اعنى (انّ الانسان) بالذات والحقيقة يدركه تعالى ويشاهده من دون قوة اخرى ، كما كان يشاهده قبل وصوله الى عالم العقل والحسّ ، لقوله تعالى: « ألست بربّكم ؟ » وادراك المعقولات بالعقل هو قوة من قواه . وادراك الحسّ بالمحسوسات هو ايضاً قوة من قواه . فكما انّ الحسّ عاجز عن ادراك العقل والمعقولات ، فكذلك العقل ، فانّه عاجز عن ادراك العشق والعشقيات

المخصوصة بذات الانسان وحقيقته . فادراك الذات (الآلهية) بالذات [۸۴الف] وبالعشق الذاتى (هو) فوق العقل وادراكه العقلى . وادراك العقل(هو) فوق ادراك الحسّ وادراكاته الحسّيّة : « ولله المثل الاعلى . » وفيه قيل :

شربنا على ذكر الحبيب مدامةً سكرنا بها من قبل ان تخلق الكرم

والمراد بـ « الكرم » العالم وما فيه من المخلوقات او المعقولات او المحسوسات . ويدلّ عليه قوله ــ صم : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » اى بين العلم والعين ، لانّ العلم بمثابة « الماء » ، والعين بمثابة « الطين » . فافهم وحقّق فانّه دقيق .

(۸۹۶) واذا عرفت هذا ، وعرفت انّ منع معرفة الوجود وحقيقته ، ومنع معرفة ذات الحق وحقيقتها ، كان من حيث العقل بطريق النظر والاستدلال لا مطلقاً ، فاعلم انّ معرفته تعالى ومعرفة حقيقته وذاته ووجوده ممكنةٌ غير ممتنعة ، وقد حصلت لكثير من الانبياء والاولياء والعارفين من تابعيهم ، لانّه لو لم يكن كذلك ، لكان ايجادهم وايجاد العالم عبثاً مهملاً ، لقوله تعالى: « أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانّكم الينا لا ترجعون ؟ » ولقوله : « وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين » لانّه قال فى الحديث القدسى: « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اُعرف فخلقت الخلق . » ومثال ذلك فى الكتاب الكريم : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » اى ليعرفون . فلو لم تحصل معرفته على ما ينبغى ، تقع هذه الامور كلّها عبثاً ومهملاً ، وهذا محال . فمحال ان لا تحصل لاحد معرفة حقيقته وذاته على ما ينبغى ، اعنى معرفةً ذاتية ، وجوديةً ، شهوديةً ، كما زعم اهل الله وخاصّته .

(۸۹۷) وان قلت : لِمَ لا يجوز ان يكون المراد بالمعرفة المعرفة على طريق الاستدلال العقلى باسمائه وصفاته وافعاله ، دون الذات ؟ ـ قلنا : قد سبق انّ الاسماء والصفات والافعال كلّها (هى) تبعٌ للذات والوجود . فالذات والوجود ان لم يكونا معلومين ، فبطريق الاولى ان لا تكون توابعه معلومة .

وقد تقرر ايضاً انّه ، عند معرفة الذات او الوجود ، لا اعتبار للاسم والصفة والفعل . وليس فى الخارج الا الذات البحت او الوجود المحض . فلا يكون معلوماً الا الذات او الوجود حقيقةً . وهذا هو المطلوب ، وهذا دقيق لطيف . فافهم ! فانّ هذا جواب مُسكت للكلّ ، اعنى اذا لم يكن موجوداً فى الوجود الا هو ، لا يكون معلوماً الا هو . واذا لم يكن معلوماً الا هو ، لا يكون معلوماً الا حقيقته وذاته حقيقةً ، لانّه ليس هناك الا ذاتٌ وحقيقة معبّر عنهما بالوجود . واليه الاشارة من لسان القوم ، كما سبق مرّة ومراراً :

هذا الوجود وان تعدّد ظاهراً — وحياتكم ! — ما فيه الا انتم
انتم حقيقة كل موجودٍ بدا — ووجودُ هذى الكائنات توهّمُ

(٨٩٨) ومن لسان النبى — صم : « الدنيا قائمة بالوهم » لانّه ما اراد به الا هذا ، لانّ المراد بـ « الدنيا » امّا ظاهر العالم وباطنه الذى هو الحقيقة مطلقاً ، او ما سوى الله تعالى مطلقاً . وما سوى الله تعالى ليس الا الوهميات الغير القائمة الا بالوهم . فكل ما يعلم منها لا يكون الا حقيقتها ، وحقيقتها ليس الا الحق تعالى ، كما قررناه مراراً . فلا يعلم الا حقيقته ، وهذا هو المطلوب . ويعضد هذا قوله ايضاً : « لو دليتم بحبل لهبط على الله . » فافهم ! ويدلّ على هذا ما قال امير المؤمنين — عم — حين سئل عن الحقيقة : « محو الموهوم مع صحو المعلوم . » ومعناه معلوم بما سبق . وذلك لانّ معرفته تعالى ان لم تكن على سبيل الحقيقة ، لا تكون تامّة ؛ وان لم تكن تامّة ، لا تكون معرفة بالحقيقة . والمراد المعرفة الحقيقية ، كما قال تعالى : « حتى يتبين لهم انه الحق » وقال : « واتقوا الله حق تقاته » فتجب معرفته حق معرفته .

(٨٩٩) والدليل على ذلك قول الانبياء والاولياء والعارفين ، من اُمتهم وتابعيهم ، كقول نبينا — صم — الذى هو اعظم الانبياء والرسل واكملهم ، وهو قوله : « منذ رأيت ربّى ما شككت فيه . » وقوله : « رأيت ربّى

ليلة المعراج فى احسن صورة . » وقوله : « عرفت ربّى بربّى . » و « رأيت ربّى بربّى » و « ادبنى ربّى فاحسن تأديبى . » و « علّمنى ربّى فاحسن تعليمى . » و « من رآنى فقد رأى الحق » لانّ ذلك كلّه يدلّ على مشاهدة الحق على ما هو عليه . هذا بقوله ـ صم . وامّا بقوله تعالى فالذى قال : « ما كذب الفؤاد ما رأى افتمارونه على ما يرى ؟ » وهذا الزام لقومه الذين كانوا فى ريب وشكّ من مشاهدته ورؤيته بالعين القلبية ، المعبّر عنها بالبصيرة ، لقوله تعالى : « قل هذه سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى . » والرؤية الحقيقية والمعرفة الكاملة لا تحصل الا بالبصيرة ، لانّها بالبصر غير ممكنة ، عقلاً وشرعاً .

(٩٠٠) ويكفى فى هذا جوابه تعالى لقوم موسى ـ عم : « لن ترانى . » فان هذا السؤال كان من لسان القوم لا منه ، فانّه نبىّ كامل لا يجوز منه مثل هذا السؤال ، لانّ قومه قالوا له : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة . » والمراد بـ « الجهرة » كان عندهم الرؤية بالبصر . ومن هذا قال هو ـ عم ـ اذ حصلت لهم الصعقة وغابوا عن الوجود الحسّىّ : « اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ؟ » فنسب سؤال الرؤية الى السفهاء ، لا الى نفسه الشريفة ، فانّه اعلم من ذلك ، اى (هو اعلم) من ان يسأل الله تعالى شيئاً غير ممكن . وقد يُعرف خطابه ـ سبحان وتعالى ـ لنوح ـ عم : « لا تسألنى عن شىء ما ليس لك به علم ، فانّى اعظك ان تكون من الجاهلين . » وهكذا كل ما ينسب الى الانبياء غير الرؤية من الكذب والافتراء والسهو والنسيان ، فانّه منسوب الى القوم لا اليهم ، مثل ما قالوا فى حق ابراهيم ـ عم ـ وداود وموسى وعيسى ـ عم ـ وغيرهم من الانبياء . وههنا ابحاث سيجىء بسطها فى اماكنها [٨٤ ب] .

(٩٠١) هذا بالنسبة الى نبينا ـ صم ـ واقواله الدالّة على معرفته الحقيقية ومشاهدته الجلية . فامّا بالنسبة الى ابراهيم ـ عم ـ الذى هو

(اشرف) الانبياء واعظم الرسل ، فكقوله تعالى فيه : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . » و « ملكوت كل شيء » حقيقته وذاته . وحقيقة كل شيء وذاته بيد الحق تعالى وبتصرّفه ، بل هو حقيقة كل شيء وذاته عند العارف ، لقوله ايضاً : « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون . » ولقوله : « وهو بكل شيء محيط » لانّ المحيط لا ينفك عن المحاط ، مع انّه تعالى هو المحاط والمحيط ، والظاهر والمظهر ، والمطلق والمقيّد ، وليس لغيره وجود اصلاً كما ثبت ذلك عقلاً ونقلاً ، بحكم الكشف والشهود . ولليقين مراتب اقلّها ثلاث : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين . ورؤية ابراهيم – عم – كانت شاملة للمراتب الثلاث ، لأنّ (المرتبة) الأخيرة بدون الاوّليتين غير ممكنة . وكان مقامه (المرتبة) الاخيرة ، فيكون شاملاً للكلّ . ولقوله – سبحانه : « وهذا لهو حق اليقين . »

(٩٠٢) هذا بالنسبة الى الانبياء وأعظمهم . وأمّا بالنسبة الى الاولياء ، فكقول قطبهم وامامهم وسيّدهم ، أميرالمؤمنين علىّ – عم – فانّه قال : « لو كُشِف الغطاء ما ازددت يقيناً . » وقال : « الحق أبين وأظهر مما ترى العيون . » وقال : « لا أعبد ربّاً لم أره . » وهذا كلّه يدل على مشاهدته الجلية ومعرفته الحقيقية ، لانّ قوله : « لو كشف الغطاء » يشهد بالغطاء المطلق لا الغطاء الخاصّ ، كما ظنّ بعض الجهال . فانّ « الغطاء » المُحلّى بالالف واللام ، دالّ على الجنس والاستغراق . وتقديره : « لو كشف الغطاء » الواقع على وجه الوجود الحقيقى الالٓهى ، المعبّر عنه بالاسماء والصفات والافعال تارة ، وبالاكوان والمظاهر والمجالى (تارةً) اُخرى ، كما بيّناه مفصّلاً ، لقوله – صم : « انّ لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة » ولقول عارفى اُمّته : « حجب الذات بالصفات ، وحجب الصفات بالافعال ، وحجب الافعال بالاكوان » ، – « لم يزدد يقينى » فى مشاهدتى

وكشفى للحق تعالى على ما هو عليه ، لانه لو كان (يقين الامام) قابلاً للزيادة ، لم يكن يقيناً حقيقياً ، لانّ اليقين الحقيقى لا يكون قابلاً للزيادة والنقص ، وقوله ـ عم ـ : « الحق أبين وأظهر مما ترى العيون » أيضاً دالّ على ذلك ، لانّه ليس بعد المحسوسات فى التنزل مرتبة . وتلك المشاهدة جعلها (مولانا الامام) أظهر من المحسوسات . وهذا مطابق لقول النبى ـ صم ـ : « سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر . » فانّه تشبيه المعقول بالمحسوس ، ونسبة الذوقيات الى البديهيات .

(٩٠٣) وهو أيضاً مطابق لقول غيره مثل أبى يزيد البسطامى : « سبحانى ! ما أعظم شانى ! » فانّ هذا من كمال المعرفة وغاية المشاهدة . وكذلك قول من قال : « أنا الله ! » و « أنا الحق ! » فانّ الكلّ من هذا القبيل . وقول من قال : « العجز عن درك الادراك ادراك » ليس الا فى مقام التصورات العقلية والدلائل النظرية ، كما سبق ذكره . وكذلك قول من قال : «عجز الواصفون عن صفتك ، ما عرفناك حق معرفتك . » فانّ الكل راجع الى العقل والتصورات العقلية . ويعرف تحقيق هذا من قول جبرئيل ـ عم ـ حين قال : «لو دنوت أنملة لاحترقت » لانّ مقامه مقام العقل ، ومقام النبى مقام العشق . وأين العقل من العشق ، والملك من الانسان (الكامل) ؟

(٩٠٤) وهذه مسألة معتبرة ما حقّقها أحد بهذا الوجه . فانّ أكثر الناس متفقون على أنّ معرفة الله تعالى ، من حيث الحقيقة ، غير ممكنة . وليس لهم (قَدَم) بذلك ولا بطريق أهل الله ومعرفتهم ومشاهدتهم . و « الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا الله . » والى هذا البحث وتحقيقه ، والى هذه المسألة وتدقيقها أشار الشيخ الاعظم محيى الدين بن العربى فى « فتوحاته » وقال : « العالم غيب لم يظهر قط . والحق هو الظاهر ، ما غاب قط . والناس فى هذه المسألة على عكس الصواب ،

فيقولون : العالم ظاهر ، والحق غيب . فهم بهذا الاعتبار فى مقتضى هذا التنزّل كلّهم عبيد السِوَى والغيرية . وقد عافى الله بعض عبيده من هذا الداء . والحمد لله . » وهذا الكلام يستحقّ أن يقال فيه : « وختامه مسك فلذلك فليتنافس المتنافسون . » واذا تقرر هذا وتحقق ، فلنشرع فيه بنوع آخر ، وهو بحث الوجود أيضاً واطلاقة وبداهته ، وهو هذا ، وبالله التوفيق .

النوع الثانى

فى الوجود المطلق وتحقيقه واثبات أنه موجود فى الخارج وليس لغيره وجود اصلا واثبات أنه الحق تعالى لا غير

(٩٠٥) إعلم أنّ هذا الوجود الموسوم بالمطلق هو الحق تعالى ـ جل جلاله ـ باتفاق المحقّقين من أهل الله تعالى . وليس لغيره وجود أصلا . وهو الموجود فى الخارج بذاته وحقيقته . والدليل عليه انّ الوجود المطلق باتفاق الخصم هو نقيض العدم [٨٥ ألف] المطلق . والعدم المطلق عبارة عن شىء يمتنع وجوده ذهناً وخارجاً . فلو كان نقيضه كذلك ، لم يكن نقيضاً ، بل كان هو هو ، أعنى عدماً صرفاً ولا شيئاً محضاً . وهذا خلف ، لانّ الخصم قائل بأنّ النقيضين لايجتمعان ، فيجب أن يكون الوجود المطلق موجوداً فى الذهن والخارج ، بعكس نقيضه . وهذا هو المطلوب .

(٩٠٦) وان قلت : لا يلزم أن يكون النقيض نقيضاً من جميع الوجوه ، بل يكفى فيه وجه واحد أو أكثر ؛ وذلك الوجه هو الوجود الذهنى ، أعنى (أنّه) يكون نقيضَ العدم المطلق الوجودُ الذهنى ، كما ذهب اليه الحكيم ، ـ قلنا : العدم المطلق لا يجوز أن يكون نقيضه الوجود الذهنى المقيّد ، لانّ الوجود الذهنى خاصّ والعدم المطلق عامّ ، والخاصّ لا يكون نقيض العامّ ، ولا المقيّد نقيض المطلق ، والوجود المطلق أعمّ من أن يكون ذهنياً أو خارجياً كما قلناه ، لانّ الوجود المطلق شامل لهما ،

وأنّهما داخلان تحت المطلق ، بل هما اعتباران من اعتباراته ، و مرتبتان من مراتبه فى مدارج تنزّلاته ومنازل تنوعاته ، كالكلّىّ العامّ بالنسبة الى جزئياته وخصوصياته ، لانّه من حيث هو هو ، غير هذا الاعتبارات والانواع ، كما سبق ذكره .

(٩٠٧) والذى قلنا أيضاً : انّه (أى الوجود المطلق) خارجى ، كان فى الحقيقة رفعاً لتوهم الوجود الذهنى ، و تفهيماً للسامع وتنبيهاً له . والا فالوجود المطلق منزه عن جميع ذلك . وليس اطلاق لفظ « المطلق » عليه الا لذلك ، كما أشرنا اليه ، أعنى لتقديسه وتنزيهه عن القيد ، حتى عن الاطلاق واللااطلاق ، فانّهما قيدان أيضاً . وكيف يقول العاقل مثل هذا الكلام ؟ وهو يعرف أنّ الوجود المطلق سابق على الاذهان كلّها ، بل ليس للاذهان وجود الا به ، فضلاً عن أن يكون لها ثبوت الا فيه ـ جلّ شأنه عن أمثال ذلك !

(٩٠٨) والذى قالوا فى تعريف الوجود ، يقوم برفع هذه الشبهة من غير مانع ، وهو قولهم : « الوجود هو ما يتحقق به الشىء فى الخارج . » ومعلوم انّ الوجود الذهنى ، على اى وجه كان ، ليس له صلاحية ان يتحقق به الشىء فى الخارج ، بل هو نفسه محتاج الى شىء يوجده فى الخارج . وفساد هذا النظر لا يخفى على احد من العقلاء ، لقول امير المؤمنين ـ عم : « يشهد بذلك العقل اذا سلم من أسر الهوى وخلص من علائق الدنيا . » « ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد . »

(٩٠٩) ومع ذلك كلّه ، ذكر فخر الدين الرازى فى « الملخّص » انّ الوجود الذهنى بعينه هو الوجود الخارجى ، وهذا قوله : « لو ثبت انّ الذهن من الموجودات العينية الخارجية ، فكل ما يوجد فيه فهو ، من حيث انّه موجود ، مُعيّن حاصل فى نفس معيّنة . وعلى هذا لم ينقسم الوجود الى ذهنى وخارجى ، بل كلّ وجود هو وجود عينى خارجى ، الا انّ الماهيات،

مثل الجدار والحجر والسماء والارض ، تارةً توجد قائمة بأنفسها ، وتارةً توجد في النفس وجود العرض في المحلّ . فالقسم الاوّل يسمّى بالوجود العيني ، والثاني يسمّى بالوجود الذهني ، وان كان كل واحد منهما وجوداً عينياً . »

(٩١٠) ومن هذا المأخذ يظهر فساد القول بالوجود الذهني ، لانّا نعلم بالضرورة انّ العرض الحالّ في النفس ، لا يجوز ان يقال انّه مساوٍ في تمام ماهيته للموجودات (العينية) مثل السماء والارض . واذا بطلت هذه المساواة ، استحال ان يقال انّا متى عقلنا السماء ، فقد حصل في ذهننا صورة مساوية للسماء في تمام ماهيتها . وهذا كلام دالّ على صحّة قول من قال : ليس في الوجود الا الوجود الواحد المسمّى بالمطلق والحق ، وغير ذلك من الاسماء . (والوجود) الذهني و (الوجود) الخارجي نوعان من انواعه لا نفسه ، لانّه في حدّ نفسه لا يتقيّد بشيء اصلاً ، كما اشرنا اليه مراراً .

(٩١١) وقد سنح لنا ههنا بعناية الله وحسن توفيقه ، دليل حسن لا يمكن احسن منه ، ولا يتيسر فرار الخصم عنه ، نذكره ونرجع الى غيره . وهو قولنا : لا شكّ انّ علماء الاسلام بأسرهم اتفقوا على انّ الله تعالى « كان ولم يكن معه شيء » ، وتمسكوا في ذلك بالحديث الوارد عن النبي – صم – الذي قال : « كان الله ولا شيء معه . » واتفقوا ايضا على انّ وجوده خاصّ ، وهو نفس ماهيته وعين حقيقته . وكل خاصّ لا بدّ له من عامّ ، وكلّ مقيّد لا بدّ له من مطلق . فوجود الواجب ، ان كان خاصّاً ، فبالضرورة كان تحت العامّ ومسبوقاً به ؛ وان كان مقيّداً فكذلك كان تحت المطلق ومتأخراً عنه ، لانّ الخاصّ بدون العامّ غير متصوَّر ، والمقيّد بدون المطلق غير متحقق ، لانّ كل مقيّد (هو) مطلق مع قيد الاضافة ، كما انّ كل خاصّ (هو) عامّ مع (قيد) الخصوصية . وكل مسبوق بشيء

ومتأخر عنه يكون حادثاً ممكناً محتاجاً اليه .

(٩١٢) وليس الحال كذلك (بالنسبة الى الله تعالى ووجوده) . فانّ الفرض انّه الواجب الوجود ، السابق على الكلّ لا المسبوق بالغير ، المستغنى بالذات لا المحتاج الى الغير . فلا يكون وجود الواجب حينئذ ، لا خاصّاً ولا [٨٥ ب] مقيّداً ، بل هو مطلق عامّ شامل لكلّ المقيّدات والمخصّصات . ومن هذا قلنا بأنّ وجوده مطلق حتى لا يلزم من هذه المفاسد شىء . وهو المطلق ايضاً لتقديسه وتنزيهه عن القيود ، لا المطلق الذى بازاء المقيّد ، والعامّ الذى بازاء الخاصّ ، كما قلناه وقررناه قبل هذا . فصحّ قول من قال : « كان الله ولم يكن معه شىء والآن كما كان » لانّه هو ، وليس لغيره وجود اصلاً ، لا ذهناً ولا خارجاً . وهذا دليل قاطع على استحقاق دعوانا بأنّه ليس فى الوجود الا هو ، مطلقاً ومقيّداً ، خاصّاً وعامّاً ، لقوله بنفسه : « هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن » ولقوله : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله . » و « الوجه » فى الحقيقة ليس الا الذات . فيكون تقديره : الى اى جهة توجّهتم فثمّ ذات الله ووجوده . وهكذا ينبغى (الامر) ، لانه تعالى المحيط ، والمحيط لا ينفكّ عن المحاط اصلاً ، ذاتاً وحقيقةً .

(٩١٣) وههنا نكتة اُخرى ، وهى انّه اذا ثبت انّ الوجود المطلق والعدم المطلق (هما) نقيضان ، وثبت انّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ثبت انّ الوجود المطلق كان موجوداً دائماً فى الخارج ، بعكس نقيضه . واذا كان كذلك ، لا بدّ وان يكون وجود الواجب الذى هو الخاصّ والمقيّد مسبوقاً به ، وهو مقدّم عليه ، وهذا محال . وان لم تسلّم هذا ، لا بدّ لك من تسليم (احد) الامور الثلاثة : امّا جواز تقديم وجود آخر على وجود الواجب ، او تسمية الواجب بالمطلق ، او ارتفاع اسم « الخاصّ » عنه . والاوّل محال بالاتفاق ، لانّه لا يجوز تقديم شىء على علّة الموجودات

وموجدها . والثالث محال ، لانكم جعلتم وجوده خاصّاً وقسيماً للمطلق . فلم يبق الا (الاحتمال) الثانى ، وهو تسميته بالمطلق ، كما هو مذهب اهل الله وخاصّته من الانبياء والاولياء ـ عم . وهذا هو المطلوب من جميع هذه الابحاث . ومع ذلك ، ایّ فساد يظهر من هذا ؟ لانّ الحكيم يسميه بالعلّة الاُولى وبالواجب وبالاوّل ، وغير ذلك . والمتكلم يسمّيه بالقديم والمبدى والموجد ، وغير ذلك . والموحّد المتصوف يسميه بالمطلق ، بمعنى عدم تقيّده بشىء من القيود ، كما اشرنا اليه غير مرّة . وعند التحقيق ، (اسم) المطلق اولى به من غيره (من الاسماء) ، اذ كان ذلك لتنزهه وتقدّسه عن التقييد والكثرة ، كما سبق ذكره .

(٩١٤) ووجه آخر : وهو أنّ الخصم ـ وأعنى العلماء الاسلاميين ـ قائلون بالوجود المطلق و بالاشتراك وبأنّه واحد ونقيض العدم المطلق . وهذا نقيض دعواهم . وكذلك الحكماء ، لانّهم ذهبوا الى أنّ الوجود المطلق مُقسّم للواجب والممكن ، وجعلوا هذا الوجود نقيض العدم المطلق ، وجعلوه واحداً لوحدة نقيضه ، وأمثال ذلك مما يدلّ على صحّة قولنا وفساد قولهم . وذلك قولهم : « الوجود مشترك ، لانّا نُقسّم الوجود الى الواجب والممكن . ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ، ولانّ النفى أمر واحد ، وهو نقيض الوجود ، فيكون الوجود واحداً ، لانه لو تعدد (الوجود) لم تنحصر الحصر القسمة فى قولنا : الشىء امّا أن يكون موجوداً أو معدوماً . » وهذه الاقوال تحتاج الى شرح وبسط من لسانهم . فقال الشارح :

(٩١٥) « اعلم أنّ الاشتراك على قسمين : اشتراك لفظى ، وهو أن يكون لفظ واحد موضوعاً لمعانٍ متغايرة كلفظ العين ، فانّها لفظة واحدة ، موضوعة لعين الشمس وعين الركيّة والعين الباصرة ، وغير ذلك . وهذه كلّها معانٍ متغايرة . ـ واشتراك معنوى ، وهو أن يكون لفظ واحد موضوعاً لمعنى مشترك بين معانٍ كثيرة متخالفة ، كالحيوان مثلاً ، فانّه موضوع

لمعنى ، وهو الجسم الحسّاس ، المتحرك بالارادة . وهذا المعنى موجود فى حيوانات كثيرة متخالفة ، فهو فى الانسان والفرس والجمل وغير ذلك من انواع الحيوانات . واذا عرفت هذا ، فاعلم أنّهم قد اختلفوا فى الوجود . فذهب بعضهم الى أنّ وجود كلّ ماهية هو نفسها ، والاشتراك انما هو فى لفظ الوجود . وذهب بعضهم الى أنّه مشترك بالاشتراك المعنوى . وهو الحق . والدليل عليه من وجهين :

(۹۱۶) « الوجه الاوّل ، وهو أنّا نقسّم الوجود الى الواجب والممكن ، بأن نقول : الوجود امّا واجبى أو امكانى . ومورد القسمة ـ اعنى المقسّم ـ يجب أن يكون مشتركاً بين الاقسام ، لانّ القسمة (هى) عبارة عن أخذنا المقسّم وضمّنا اليه قيداً ليصير قسماً ، ثمّ نأخذ المقسّم ونضمّ اليه قيداً آخر ، فيصير قسماً آخر ، وهكذا الى أن تنتهى الاقسام . فمورد القسمة حينئذ مشترك بين الاقسام ، ومورد القسمة هنا الوجود ، فيكون الوجود مشتركاً ، وذلك هو المطلوب . ـ (الوجه) الثانى : أنّ النفى أمر واحد لا تعدد فيه ، اذ العدمات لا تمايز بينها ، لانّ التمييز عبارة عن ثبوت صفة لشىء ليست ثابتة للآخر . وثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف . والعدم ليس بثابت ، فلا يكون متميّزاً ، فلا يكون متعدداً . وهو أمر واحد وهو نقيض الوجود . فيجب أن يكون الوجود معنىً واحداً ، لانّه لو تعدد لم تنحصر القسمه فى قولنا : الشىء امّا موجود أو معدوم . » هذا آخر أقوالهم ، متناً وشرحاً .

(۹۱۷) فنقول : هذه الاقوال تشهد بأن الوجود الذى هو المقسّم المذكور ، غير وجود الواجب والممكن [۸۶ الف] اللذين هما تحته بحكم التقسيم . واذا كان كذلك ، فهذا الوجود المطلق المشترك المقسّم ، ان كان موجوداً فى الخارج ، يستلزم تقدّم وجود آخر على وجود الواجب وهذا محال ، كما سبق . وان كان معدوماً ، يلزم أن يكون العدم المطلق مقسّماً

للواجب والممكن ، وهذا محال أيضاً . وان كان لا موجوداً ولا معدوماً ، فما هم قائلون بشيء لا يكون موجوداً ولا معدوماً ، ليصير مقسّماً للموجودات الواجبة والممكنة . فلم يبق الا أن يكون المقسّم ، الذى هو الموجود المطلق ، موجوداً فى الخارج ، كما هى دعوى القوم ، ويكون هو واجب الوجود لذاته بذاته ، لا الذى هم سمّوه بالواجب بفرضهم المحال وتصوّرهم الباطل .

(٩١٨) ويظهر من هذا عند اللبيب الفطن أنّهم يقولون بشيء من غير شعور لهم بتحقيق ذلك الشيء ، لانّ العاقل قطّ يجعل الشيء مقسّماً للواجب والممكن ، ويسمّى ذلك الشى وجوداً مطلقاً . و (هو) يعرف انّ المطلق متقدم على المقيّد ، ويجعل وجود الواجب مقيّداً ووجود الممكن كذلك ، ويقول (مع هذا) : ذلك الشيء (المطلق) لا موجود ولا معدوم ، بل هو أمر ذهنى . ويعرف (العاقل) انّ الوجود سابق على الاذهان كلها ، لانّ الاذهان مقيّدات ، والوجود مطلق . هذا فى غاية الغرابة ! والعجب ، كل العجب ، أنّهم يجعلون هذا الوجود المطلق نقيض العدم المطلق ، ويجعلونه واحداً ، ويجعلونه خيراً محضاً ، ويجعلونه مقسّماً للموجودات كلّها ، ويقولون : لا وجود له فى الخارج ! فاذا لم يعده (العاقل) من الموجودات الخارجية ، كيف يحكم عليه بأنّه واحد وخير محض ؟ فان العدم لا يوصف بالخيرية ، ولا بالواحدية الموجبة لوحدته الوجودية ، بل بالعكس ، لانّه نقيض الوجود المطلق الواحد ، بمعنى أنّ وحدته ليست الا من وحدة الوجود ، حيث جعله نقيضاً للعدم ، والا فلا يحكم عليه لا بالواحد ولا بالكثير .

(٩١٩) وأيضاً اذا حكمت أنت أن كل ما فى الخارج امّا واجب أو ممكن ، وقلت انّه لا واسطة بين الوجود والعدم ، فهذا الوجود المقسّم اذا لم يكن لا واجباً ولا ممكناً ، لا بدّ أن يكون معدوماً مطلقاً بدعواك ؛ ويلزم منه أنّ المعدوم المطلق صار مقسّماً للواجب والممكن . وهذا محال ، والزام مُسكت لك ، ما تتمكن من جوابه أصلاً ، لانّك حكمت بأن

لا واسطة بين الوجود والعدم ، فهذا الوجود لا يخلو من وجهين : امّا أن يكون موجوداً فى الخارج ، وهو المطلوب ؛ وامّا أن يكون معدوماً ، فيلزم الفساد المذكور ، وهو صيرورة العدم المطلق مقسّماً للواجب والممكن . وهذا أظهر استحالةً من الكلّ . فثبت أنّ الوجود المطلق هو الواجب بذاته ، والموجود بنفسه فى الخارج ، وليس لغيره وجود الا بالاعتبار ، وهو اعتبار اضافة المطلق الى المقيّد . وهذا أمر ظاهر جلّى لطيف . رزقك الله الفهم فى تحقيقه وتدقيقه ، فانّه الموفق والمعين .

النوع الثالث

فى بحث الكلى والجزئى وأن الوجود كلى طبيعى موجود فى الخارج دون الكليات الاخرى

(٩٢٠) اعلم أن أكثر الناس يتوهمون الوجود المطلق بالكلى العقلى أو المنطقى ، ولا يفرقون بينهما وبين الكلى الطبيعى ؛ ويتوهمون ايضاً أنّه اذا كان (الوجود) كلياً ، فكل ما يصدق على جزئياته يصدق عليه وغير ذلك من التوهمات البعيدة ، الآتى بيانها . وبناءً على هذا ، هذا المكان يحتاج الى بحث الكلى والجزئى ، والكل والجزء ، ثم اثبات أنّ الوجود كلى طبيعى ، وأنّه موجود فى الخارج . فنقول : لا شكّ أنّ أرباب المعقول وأهل العلم جعلوا الكلى على خمسة أقسام : من الواجب والممتنع والعقلى والمنطقى والطبيعى . وهو قولهم : « الكلّىّ قد يكون ممتنع الوجود فى الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ ، كشريك البارى ـ عزّ اسمه . وقد يكون ممكن الوجود لكن لا يوجد ، كالعنقاء . وقد يكون الموجود منه واحد مع امتناع غيره ، كالبارى تعالى ، أو مع امكانه ، كالشمس . وقد يكون الموجود منه كثيراً ، امّا متناهياً كالكواكب السبعة السيارة ، أو غير متناهٍ كالنفوس الناطقة .

(٩٢١) « ثمّ اذا قلنا عن الحيوان مثلاً بأنّه كلّى ، فهناك اُمور ثلاثة : الحيوان من حيث هو هو ، وكونه كلياً ، والمركب منهما . والاوّل يسمّى كلياً طبيعياً ؛ والثانى ، كلّياً منطقياً ؛ والثالث ، كلّيا عقلياً . أمّا الكلّى الطبيعى فهو موجود فى الخارج ، لانّه جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج ، وجزء الموجود موجود . وأمّا الكلّيان الآخران ، ففى وجودهما فى الخارج خلافٌ ؛ والنظر فيه خارج عن المنطق . » وهذه العبارة هى منقولة من « الشمسية » من غير زيادة ولا نقصان . وفى « المطالع » ليس غير هذا أيضاً .

(٩٢٢) فالكلّى الطبيعى حينئذ موجود فى الخارج . والوجود المطلق عند العارف كلّى طبيعى ، فيكون موجوداً فى الخارج ، وهو المطلوب . فبطل قول الخصم الجاهل بهذا : انّه ليس من الكليات شىء موجود فى الخارج ، مع انّه سَمّى العقل كلّياً وُكلاً ، وهو موجود فى الخارج . وكذلك النفس الكلّية ، وهى موجودة فى الخارج . وكذلك [٨٦ ب] الجسم الكلّى ، وهو موجود فى الخارج . وكذلك الطبيعة الكلّية ، وهى موجودة فى الخارج . وهذه الشُبهة ما نشأت له الا من تصوره أنّ كل ما وجد فى الخارج فهو مشخّص مقيّد ، فلا يكون الكلّى موجوداً فى الخارج . ولا يعرف (الخصم) أن تشخّص الكلّى بالكلّى يكفى فى تشخصّه ، كتعيّن الواجب بنفسه لنفسه دون أمر آخر زائد على حقيقته ، أو تعيّن الوجود بتشخصّه بنفسه ، لا بأمر آخر .

(٩٢٣) وله (اى للخصم) توهم آخر ، وهو قوله : اذا كان الوجود كلياً ـ او الحق تعالى كذلك ـ يلزم من هذا ان كل جزئى جزئى يكون هو هو . وليس الحال كذلك ، لانّ جزئيات الكلّيات ليست هى نفسها ، ولا جزء الكل (هو) نفس الكل . فلا يصدق حينئذ على كل شخص شخص انّه الحق ، ولا على كل مظهر مظهر من الوجود انّه الوجود من حيث

هو هو . فافهم لترتفع عنك الشبهة التى يقول (الخصم) انّها تلزم من قول الصوفية ، لقولهم « ليس فى الوجود الا هو » ، فانّه يلزم من هذا انّ كل واحدٍ واحدٍ من الاشياء الخسيسة ، كالوحوش والدواب ، يكون هو الحق تعالى ، فانّه ليس كذلك « تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » لانّ كل من يتحقق احوال الوجود ـ او الحق تعالى ـ على ما ينبغى ، لا يقول بهذا القول . ومن هذا قلنا : يحمل الوجود بالتواطىء دون التشكيك . وقلنا : التفاوت فى الاشد والاقوى ، كالبياض والابيض ، والسواد والاسود .

(٩٢٤) واذ بيّنّا الفرق بين الكليات ، وبيّنّا انّه ليس نفس كل كلّيٍ عين جزئياته ، لا بدّ من بيان « الكلّ » و « الجزء » ليتحقق الجاهل انّ قولهم : « احد بالذات ، كلٌّ بالاسماء » لا يؤدى الى انّ « الكلّ » يكون نفس « الجزء » ، ولا العكس ، لانّ « الكلّ » قطّ لا يكون « جزءاً » ، ولا « الجزء » « كلاّ » ما دام يصدق (اسم) « الكلّ » و (اسم) « الجزء » . والفرق بين الكلّى والكلّ قد تقرر من ستّة أوجه يجب عليك ان تعرفها . الاوّل : انّ « الكلّ » موجود فى الخارج ، ولا شىء من « الكلّى العقلى » موجود فى الخارج . والثانى : انّ « الكلّ » يعدّ بأجزائه ، و « الكلّى » لا يعدّ بأجزائه . والثالث : انّ « الكلّ » مقوّم بأجزائه ، و « الكلّى » لا يتقوّم بالجزئى . الرابع : « الكلّى » محمول على الجزئى ، و « الكلّ » لا يكون محمولاً على الجزء . الخامس: اجزاء « الكلّ » متناهية ، وجزئيات « الكلّى » غير متناهية . السادس : « الكلّ » لا بدّ من حصول اجزائه معاً ، و « الكلّى » لا يجب حضور جزئياته معاً .

(٩٢٥) واذا عرفت هذا وتحققته ، فلا بدّ ايضاً من بيان تسميتهم العقل الموجود فى الخارج بالكلّى تارة ، وبالكلّ (تارة) اُخرى ، وكذلك النفس ، فانّ الشيخ الرئيس ، فى « حدوده » ذكر هذه الاشياء على هذا

الوجه ، وهو قوله : « العقل الكلّى هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ، من العقول التى لاشخاص الناس ؛ ولا وجود له فى القوام ، بل فى التصور . فامّا عقل الكل ، فيقال المعنيين ، لاجل انّ « الكلّ » يقال لمعنيين : احدهما جملةُ العالم ، والثانى للجرم الاقصى الذى يقال لجرمه « جرم الكلّ » ولحركته « حركة الكل » لانّ الكلّ تحت حركته . فعقل الكلّ ، امّا (كون) الكل منه — باعتبار المعنى الاوّل — فشرحُ اسمه انّه من جملة الذوات المجرّدة عن المادّة من جميع الجهات ، التى لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ، ولا تحرك له الا بالتشوّق ؛ وآخر عدد هذه الجملة هو العقل الفعّال فى الانفس الانسانية ؛ وهذه الجملة هى مبادىء الكلّ بعد المبدأ الاوّل ، والمبدأ الاوّل هو مبدع الكلّ . وامّا (كون) الكلّ منه — بالاعتبار الثانى — فهو العقل الذى هو جوهر مجرّد عن المادة من كلّ الجهات ، وهو المحرّك للكل على سبيل التشويق لنفسه ؛ ووجوده (هو) اوّل وجود مستفاد عن الموجود الاوّل — جلّ اسمه .

(٩٢٦) « وامّا النفس الكلّيّة ونفس الكلّ : فالنفس الكلية هى المعنى المقول على كثيرين مختلفين فى جواب « ما هو ؟ » التى كلّ واحدة منها (هى) نفس خاصّة لشخصٍ . ونفس الكلّ ، على قياس عقل الكل ، (هى) جملة الجواهر الغير الجسمانية — التى هى كمالات — المدبرة للاجسام السماوية ، المحرّكة لها على سبيل الاختيار العقلى ؛ او (هى) الجوهر الغير الجسمانى ، الذى هو كمال اوّل للجرم الاقصى ، تحرّك بحركته الكل على سبيل الاختيار العقلى . ونسبة نفس الكل الى عقل الكلّ (هى) نسبة انفسنا الى العقل الفعّال . ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية . ومرتبته فى نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل . ووجوده فائض عن وجوده . » هذا آخر كلامه فى العقل والنفس ، والفرق بين الكلّى والكّل.

(٩٢٧) والغرض ان العقل اذا كان كلّياً او كلاًّ — وهو موجود

فى الخارج ، وكذلك النفس ، فلمَ لا يجوز ان يكون الوجود المطلق ، او الحق تعالى ، كلّياً ويكون موجوداً فى الخارج ، ويصدق عليهما ، بهذا المعنى ، انّهما مطلقان ؟ لان المطلق والكلّى ، عند التحقيق ، لفظان مترادفان صادقان على حقيقة واحدة كلّيّة باعتبارين ، كالكلّى الطبيعى . وعلى جميع التقادير ، لا مانع لاحد ان يسمى الوجود بالمطلق ، او الحق تعالى بالوجود الصرف ، وغير ذلك .

(٩٢٨) وان قلت : سلّمنا ان الوجود المطلق (هو) كلّى طبيعىّ موجود فى الخارج ، لكن الكلّى يجب ان يكون موجوداً فى الخارج [٨٧ الف] تحت افراده لا بنفسه ، لانّ كلّ كلّى طبيعى لا يوجد الا فى ضمن أفراده ؛ واذا كان كذلك ، لا يكون موجوداً فى الخارج بنفسه ، ولا واجباً بذاته لاحتياجه فى تحقيقه الى فردٍ من أفراده ، ـ قلنا : ان اردتم بالكبرى الطبائع الممكنة الوجود ، فمسلّم (هذا) ، ولكن لا ينتج المقصود ، لانّ الممكنات من شأنها ان توجد وتعدم ، وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك . وان اردتم ما هو اعمّ منها (اى من الطبائع الممكنة او الممكنات) ، فالكبرى ممنوعة . وليتأمّل فى قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » الآية . بل لا نسلّم انّ الكلّى الطبيعى فى تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه ، ممكناً كان او واجباً ، اذ لو كان كذلك للزم الدور ، سواء كان العارض منوّعاً او مشخّصاً ، لانّ العارض لا يتحقق الا بمعروضه ، فلو توقّف معروضه عليه، للزم الدور .

(٩٢٩) والحق انّ كلّ كلّى طبيعىّ ، فى ظهور مشخّصاته فى عالم الشهادة ، يحتاج الى تعيّنات مشخّصة له ، فائضة عليه من موجده . وفى ظهوره فى عالم المعانى منوّعاً ، يحتاج الى تعيّنات كلّية منوّعةٍ له ، لا فى تحققه فى نفسه . وايضاً كلّ ما تنوّع او تشخّص هو متأخّر عن الطبيعة الجنسية والنوع بالذات . والمتأخّر لا يكون علّة لتحقق المتقدم عليه ، بل

الامر بالعكس اولى . والجاعل للطبيعة طبيعة اولى ان يجعل الطبيعة نوعاً او شخصاً ، بضم ما يعرض عليها من المنوّع والمشخّص . وجميع التعيّنات الوجودية راجعة الى عين الوجود . فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود ، فى كونها فى الخارج ، الى غيرها . وفى الحقيقة ، ليس فى الوجود غيره حتى يحتاج اليه . فهذا الوجود ، ان شئت سمّه بالوجود المطلق ، او الكلّى الطبيعى ، او الواجب ، او القديم ، فانّه لا مشاحّة فى الاصطلاح ، و « الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله . »

(٩٣٠) ومن كلام الشيخ الرئيس والفراغ منه الى هذا المقام ، كان كلام بعض العارفين من اهل الله تعالى ، تحقيقاً للبحث وتوضيحاً للغرض ، وبالله التوفيق . وكذلك الغزالى ، فانّه اشار الى هذا فى رسالته « العلم اللدنى » وسمّى العقل بالكلّ والنفس بالكلّى ، وحكم بأنّهما موجودان فى الخارج ، وكذلك صاحب « رسائل اخوان الصفا » وغيرهما من العلماء والحكماء ، فانّ الكل اشاروا الى هذا . واذ فرغنا من بحث الاطلاق والبداهة والكلّى والجزئى وغير ذلك ، فلنشرع فى بيان وجوب الوجود ووحدته ، وذلك يكون فى الاصل الثانى ، وهو هذا . « والله يقول الحق وهو يهدى السبيل . »

الاصل الثانى

فى تحقيق الوجود المطلق ووحدته الذاتية بوجوه مختلفة باتفاق اهل الله وخاصته

(٩٣١) اعلم انّ هذا الوجود الذى سبق ذكره وثبت اطلاقه وبداهته ، لم يكن يحتاج الى بيان انّه واجب الوجود لذاته وممتنع العدم لذاته ، ولا الى بيان وحدته وانّه واحد من جميع الجهات ، لانّه اذا ثبت اطلاقه وبداهته ، وانّه موجود فى الخارج ، وانّه نقيض العدم المطلق ، حصل

الاستغناء عن اثبات وجوبه ووحدته ، لانّه لا واسطة بين الوجود والعدم . والعدم واحد ، فيكون الوجود واحداً . وهذا (الوجود) الواحد ثبت انّه الحقّ تعالى الذى هو موجد الكلّ ، فيكون واجباً ، لانّ غير الممكن ليس الا الواجب . لكن « الشرط أملك » فالاوّل (هو أن) نشرع فى بيان الوجوب الذاتى واثباته ، ثمّ فى بيان الوحدة الذاتية كذلك . امّا الاوّل فنقول :

(٩٣٢) الوجود من حيث هو وجود ليس بقابل للعدم لذاته . وكلّ ما ليس بقابل للعدم لذاته ، فهو واجب الوجود لذاته . فيجب ان يكون الوجود ، من حيث هو وجود ، ليس بقابل للعدم لذاته . وكل ما ليس بقابل للعدم لذاته ، هو واجب الوجود لذاته . فيجب ان يكون الوجود واجباً لذاته . ـ امّا (دليل) الصغرى ، فلانّه قد تقرر فى تعريف الواجب بالذات، عند المتكلم والحكيم ، انّ الواجب هو الذى يجب له الوجود لذاته ، ويمتنع عليه العدم لذاته . والواجب كذلك ؛ فيكون واجبُ الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته . ـ وامّا (دليل) الكبرى ، فبقولهم ايضاً : انّ كلّ ما ليس بقابل للعدم بذاته هو واجب الوجود لذاته . والوجود كذلك ؛ فلا يكون قابلاً للعدم لذاته ، فيكون واجباً لذاته . وبيان ذلك هو انّ الوجود لو كان قابلاً للعدم ، للزم اتصاف الشىء بنقيضه ، واتصاف الشىء بنقيضه محال، فمحال ان يكون الوجود قابلاً لنقيضه .

(٩٣٣) وان قلت : اتصاف الشىء بنقيضه يكون محالاً على تقدير أن يكون القابل مع المقبول شرطاً ؛ فأمّا اذا لم يكن هذا الشرط موجوداً ، فلا يكون المشروط موجوداً ؛ فلا يلزم منه المحال ، ـ قلنا : كيف يكون هذا ؟ لانّ الوجود اذا لم يتصف بالعدم ، لا يمكن اعدامه وازالته ؛ واتصافه به محال ، فازالته واعدامه يكون محالاً . وان قلت : لِمَ لايجوز أن يكون العدم مزيلاً للوجود على سبيل الطَّريان لا على سبيل المعية ، كما (هو

الامر) فى سائر الموجودات الممكنة ؟ ـ قلنا : لا يجوز هذا ، لانّ العدم ليس بشيء فى الخارج حتى يكون له الطَرَيان على الوجود ؛ بل ليس فى [٨٧ ب] الخارج الا الوجود . والعدم لا شيء محض ، فكيف يكون له الطَرَيان على الوجود ؟ و ان أمكن (ذلك) فلا يمكن الا بالنسبة الى الوجودات الممكنة الخاصّة ، وعدمها الخاصّ . وليس هناك طَرَيان ، بل ازالة الوجود الخاصّ ، الفائض على ماهية ممكنة بأمر المفيض الذى هو الفاعل المختار .

(٩٣٤) وعند التحقيق ، ازالة وجود الممكن عن ماهيته مطلقاً ، محال ، لانّ كل ما وجد فى الخارج ، صار واجباً بالغير ، فلا يمكن ازالته عن الوجود مطلقاً ، بل بالنسبة الى بعض المواطن ، دنيويةً كانت أو اُخرويةً ، جنانيةً كانت أو جحيميةً . ومعلوم أنّ ذلك الغير القائم به الممكن ، الذى هو الحق تعالى والواجب بذاته ، موجود دائماً ؛ فوجب أن يكون ما به القائم والموجودُ به ، كذلك . والنقل والعقل والكشف قد شهدوا به وبصحّته. ومن هذا قيل : «الباقى باقٍ فى الازل ، والفانى فانٍ لم يزل . » واطلاق لفظ الفناء والعدم والهلاك ، فى كتاب الله العزيز وفى كلام الانبياء والاولياء، اشارة الى تغيير صورة الممكن ، وتبديلها بحسب المواطن المذكورة ، لا الفناء المحض . فانّ الفناء والعدم كما أنهما ليسا بقابلين للوجود ، فالوجود كذلك ، فانّه ليس بقابل للعدم ولا الفناء . ومثال ذلك مثال المادّة والصورة، فانّ الصورة وان تغيّرت عن المادّة بألف تغيّر ، فالمادّة مادّة . فكذلك مادّة الانسان بالنسبة الى صورته ، وكذلك مادّة كلّ ممكن بالنسبة الى صورته.

(٩٣٥) وان قلت مثل هذا فى الجوهر والعرض ، جاز ؛ والمطلق والمقيّد ، جاز ؛ والمتكلم والحكيم وافقانا فى ذلك ، لانّ الحكيم يقول بالواجب بالغير ، ومراده الممكن . والمتكلّم (يقول) باعادة المعدوم ، وليس مراده بذلك الا التغيير والتبديل فى الصورة ، كما سبق ذكره .

(٩٣٦) والغرض أنّه اذا لم يكن طَرَيان العدم على وجود الممكن ، بمعنى ازالته عن الوجود مطلقاً ، فالوجود الواجبى الحقيقى ، بطريق الاولى ، (يكون) أولى بذلك .

(٩٣٧) وان قلت : لِمَ لا يجوز أن يكون طَرَيان العدم على الواجب كطريانه على الممكن ، على أىّ وجهٍ قلتم فيه ؟ ـ قلنا : لا يجوز ذلك ، لانّ الممكن وجوده زائد على ماهيته بالاتفاق ، ووجود الواجب ليس كذلك ، فانّه نفس ماهيته ، كما سبق تقريره . وأيضاً طَرَيان العدم على الوجود الواجبى لا يخلو من وجوه ثلاثة : امّا أن يكون منه ، وامّا أن يكون من غيره من الممكنات ، أو من غيرهما . أمّا (أن يكون طَرَيان العدم) منه فذلك محال ، لانّ ذات الشىء اذا كان من اقتضائه عدمُه ، لم يكن له وجود أصلاً ، لانّ ذاته ، دائماً ، كان يقتضى عدمه ، فكان دائماً معدوماً ـ والفرض أنّه موجود ـ لانّ الذاتيات غير منفكّة عن الذوات . وأمّا (طَريان العدم) من الممكن ، فهذا أيضاً محال ، لانّ الممكن ، فى وجوده ، محتاج الى الموجود الذى يوجده ، فكيف يتمكن من اعدام من هو سبب وجوده وعلّة بقائه ؟ وأمّا (طَرَيان العدم) من غيرهما ، فغير الممكن والواجب ـ أو غير المطلق والمقيد ـ ما له وجود ، بل غيرهما عدم صرف ولا شىء محض ، فكيف يتمكن من اعدام الغير وافنائه؟ واذا بطلت هذه الاقسام بأسرها ، بطل اعدام الوجود بالطرَيان وغيره . واذا بطل اعدامه مطلقاً ، وجب وجوده مطلقاً ، وهو المطلوب . وهذا معنى وجوبه الذاتى .

(٩٣٨) وأيضاً لوكان الوجود قابلاً للعدم ، الذى هو نقيضه ، لصار الوجود عدماً ، والعدمُ وجوداً . فكان يلزم من هذا قلبُ الحقائق ، الذى هو بالاتفاق محال ، لانّ قلب الواجب ممكناً مستحيل ، وقلب الممتنع واجباً محال ، وقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً محال ، لانّ الوجوب لواجب

الوجود ذاتىّ له ، والامكان للممكن ذاتىٌ له ، وكذلك الامتناع للممتنع . والذاتيات غير قابلة للتغيير والتبديل . فبطل أن يكون الوجود قابلاً للعدم. هذا بالنسبة الى اثبات وجوب الوجود من القسم الاوّل .

(٩٣٩) وأمّا (المبحث) الثانى الذى يتعلّق بوحدة الوجود من القسم الثانى ، فنقول : اعلم أنّ الوجود ، من حيث هو وجود ، واحد حقيقى ، لا كثره فيه بوجه من الوجوه ، لا ذهناً ولا فرضاً ولا اعتباراً ولا عقلاً ولا وهماً ، لانـّه لو كان كذلك ، لكان ممكناً مركّباً ، لاحتياجه الى الغير الذى هو اجزاؤه ، لانّ كل كثرة محتاجة الى أجزائها في تركيبها ، واجزاؤها (هى) غيرها . فيكون (الوجود) محتاجاً الى غيره . فالوجود لو كان كثيراً ، لكان محتاجاً ممكناً ؛ والفرض أنـّه واجب، فلا يكون كثيراً . واذا لم يكن (الوجود) كثيراً ولا قابلاً للكثرة ، يكون واحداً ، وهذا هو المطلوب .

(٩٤٠) وأيضاً لو كان الوجود أكثر من واحد لتعدّد ؛ واذا تعدّد، لزم التكثر المذكور ، وصار كلّ واحد منهما خاصّاً مقيّداً بخصوصيته وتقيّده بتمييزه ، فلم يكن مطلقاً ، لانّ المطلق هو الذى يكون الكلّ تحته ، أعنى من المقيّدات ، لا أنـّه تحت الكلّ ، والخاصّ والمقيّد (هما) تحت المطلق والعام ، فلا يكونان هو هو . فلا يكون (المطلق او العامّ) متعدّداً [٨٨ ألف] ولا متكثراً ؛ لا سيّما وقد أثبتنا أنـّه نقيض العدم المطلق ، وأثبتنا أنّ العدم (أمر) واحد وأنّ نقيضه كذلك .

(٩٤١) وأيضاً لو فرضنا هناك وجودين مطلقين فى الخارج ، اللذين هما أقلّ الكثرة ، أو واجبين قديمين ، لا بدّ وأن يكون كلّ واحد منهما متميّزاً عن الآخر بالذات ، ومشاركاً له فى الصفات . فكان يلزم تركيب كلّ واحد منهما من جزئىْ الامتياز والاشتراك . فكان كلّ منهما مركّباً من الجزءين المذكورين ، وكلّ مركّب (هو) ممكن ، لاحتياجه الى

أجزائه . والفرض ههنا أنّه مطلق بسيط واحد حقيقى ؛ فلا يمكن تصوّر وجودين مطلقين ، ولا فرض واجبين موجودين فى الخارج . فلا يكون الواجب ولا الوجود الا واحداً . وهذا مقرر عند الحكيم والمتكلّم ، فى تحقيق دليل التمانع لنفى الاآهين ، لقوله تعالى : « قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » الآية ، أى فسدتا لاختلاف الاحكام وعدم ارتضاء كلّ ذات بما يصدر من ذات اُخرى . وههنا أبحاث تعرف من مظانّها .

(۹۴۲) وقد اشار الى هذا الامام الاعظم خواجه نصير الدين الطوسى بأحسن عبارة . وهى قوله : « حقيقة الواجب (هى) امر واحد ثبوتى ، لانّه مدلول دليل واحد ، وهو امتناع العدم . فلو فرض منه اكثر من ذات واحدة ، لاشتركا فى حقيقة الواجب وامتازا بأمر آخر ، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وكلّ مركّب (هو) ممكن فلا يكونان واجبين . هذا خلف . » فحينئذ لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة ، موجودة فى الخارج ، معبّر عنها تارةً بالوجود المطلق ، وتارة بالواجب ، وتارة بالحق ، وتارة بالذات ، وامثال ذلك من الاعتبارات المتقدم ذكرها غير مرّة ، لا سيّما عند التمهيد الاوّل فى خصوص قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » لانّه من أدلّ الدليل على وحدته الذاتية . واذا تقرر هذا وثبت وجوبه ووحدته بالبراهين العقلية والدلائل القطعية ، بعد الكشف التامّ والشهود الكامل بقدر هذا المقام ، فلنشرع فى بيان الظهور والكثرة بمقتضى التنزّل ، وما يتعلّق بذلك كما شرطناه ، لانّ « خير الكلام ما قلّ ودلّ . » فهو هذا . وبالله التوفيق .

الاصل الثالث

فى ظهور الوجود المطلق او الحق تعالى بصور المظاهر العلوية والسفلية

(٩٤٣) اعلم ايها الطالب - كحل الله عين بصيرتك بنور الهداية والتوفيق - انّ لظهور الحق تعالى بصور المظاهر، او الوجود المطلق بصور المقيّدات، مراتب ومواطن، وهذا يحتاج الى بسط وبيان وتوضيح وتبيان. منها ان تعرف انّ الظهور كان بحسب المراتب الذاتية والمحبّة الاصلية الوجودية، لقوله : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اُعرف فخلقت الخلق » لانّه من حيث ذاته المقدّسة ووجوده المطلق - كما سبق ذكره - غنى عن الظهور والبطون والنزول والعروج. فبهذا الاعتبار له ظهور وبطون، ونزول وعروج، وكثرة ووحدة، وجمع وتفريق، واجمال وتفصيل، وهلم جرا الى غير نهاية. وتحقيق هذا وتفصيله مفتقر الى ذكر بعض النقليات الواردة فى هذا الباب، ثم الى الشروع والبيان.

(٩٤٤) امّا النقليات، فالقرآن مملوء بها، كقوله تعالى : « الله نور السماوات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة » الآية. وكقوله تعالى : « هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. » وكقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انّه الحق او لم يكف بربّك انّه على كل شيء شهيد، الا انّهم فى مرية من لقاء ربّهم الا انّه بكل شيء محيط. » وكقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم » الآية. فانّ كلّ هذا يدلّ على ظهوره فى مظاهره ونزوله فى مراتبه. والحديث القدسى (المتقدم ذكره) اعظم شاهد على ذلك.

(٩٤٥) وامّا الاحاديث النبوية، فقد ورد عن النبى - صم - انّه

سئل عن مكان ربّه قبل ان يخلق الخلق ، فقال : « كان فى عماء ، ما فوقه هواء وما تحته هواء . » فـ « العماء » فى اللغة ، (هو) الغيم الرقيق الحائل بين السماء (والارض) ؛ وعند العارف (العماء هو) الحضرة الواحدية الحائلة بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين الحضرة الخلقية الربوبية ، لانّ الحضرات ليست غير هذه الثلاث . وعند البعض ، (العماء) هو الحضرة الاحدية ، فانّ السائل سأل عن مكانه تعالى قبل الخلق ، والحضرة الواحدية اوّل الخلق ، فلا يوافق جواب السائل . فالحضرة الاحدية تكون اولى لانّها الموسومة بـ « الكنز المخفىّ » المعبر عنه بالذات الصرف والوحود البحت .

(٩٤٦) والى هذا الخلاف اشار بعض المشايخ وقال اعتراضاً على من قال بالحضرة الواحدية ، وهو قوله : « العماء هو الحضرة الاحدية عندنا ، لانّه لا يعرفه احد غيره ، وهو فى حجاب الجلال وقيل الحضرة الواحدية التى هى منشأ الاسماء والصفات ، لانّ العماء هو الغيم الرقيق . والغيم هو الحائل بين السماء والارض . وهذه الحضرة هى الحائلة بين سماء الاحدية وبين ارض الكثرة الخلقية . ولا يساعده الحديث النبوى ، لانّه سئل ـ صم : أين كان ربّنا قبل ان يخلق الخلق ؟ فقال : كان فى عماء . وفى هذه [٨٨ ب] الحضرة يتعيّن الحق بالتعيّن الاول ، لانّها محلّ الكثرة وظهور الحقائق والنسب الاسمائية . وكلّ ما يتعيّن هو مخلوق . فهو العقل الاول . قال ـ صم : اوّل ما خلق الله العقل . فاذن لم يكن (تعالى) فيه قبل ان يخلق الخلق بل بعده . والدليل على ذلك انّ القائل بهذا القول يسمّى هذه الحضرة بحضرة الامكان ، وحضرة الجمع بين احكام الوجوب والامكان والحقيقة الانسانية . وكلّ ذلك من قبيل المخلوقات . و (القائل بهذا القول) يعترف بأنّ الحق فى هذه الحضرة متجلٍ بصفات الخلق . وكلّ ذلك يقتضى ان يكون (العماء) ليس قبل ان يخلق الخلق . اللهم ، الا ان يكون مراد السائل بـ « الخلق » العالم الجسمانى ، فيكون « العماء » الحضرة الواحدية

الالٓهية ، المسماة بالبرزخ الجامع . ويقويه انّه سأل عن « مكان الرب »، فانّ الحضرة الواحدية (هى) منشأ الربوبية . والاول اولى ، والحق فى طرف المعترض ، لانّ الاحدية اولى بذلك من الواحدية . » وههنا ابحاث ستعرفها (فى أماكنها) . وبالله التوفيق .

(٩٤٧) والمراد منه ومن نقله ، انّ له تعالى من الحضرة الاحدية العمائية تنزلاً الى الحضرة الواحدية الاسمائية ، ومنها الى الحضرة الفعلية الربوبية ، ويسمّى هذا التنزل والظهور تارةً بالتجلّى ، وتارةً بالفيض ، وتارةً بالخلق ، وغير ذلك . والكل واحد ، لانّ الكل اشارة الى ظهوره بصور المظاهر كما هى دعوى القوم واشرنا اليه مراراً .

(٩٤٨) وأمّا الاخبار الصحيحة ، فورد عن أميرالمؤمنين علىّ – عم – أنّه قال لكميل بن زياد النخعى لما سأله عن الحقيقة : « ما لك والحقيقة ؟ » وكيفية ذلك أنّ كميل بن زياد كان فى صحبته وخدمته ثلاثاً وعشرين سنة . فسأله بالكوفة حين كان خالياً ، فقال : « يا مولاى وسيدى ! ما الحقيقة ؟ فقال علىّ – عم : ما لك والحقيقة ؟ قال : أو لست صاحب سرّك ؟ قال : بلى ! ولكن يرشح عليك ما يطفح منى . فقال : أو مثلك يخيب سائلا ؟ قال الامام – عم : الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة . قال : زدنى فيه بياناً . قال : محو الموهوم مع صحو المعلوم . قال : زدنى فيه بياناً . قال : هتك الستر لغلبة السرّ . قال : زدنى فيه بياناً . قال : جذب الاحدية لصفة التوحيد . قال : زدنى فيه بياناً . قال: نور يشرق من صبح الازل فتلوح على هياكل التوحيد آثاره . قال : زدنى فيه بياناً . قال : أطف السراج فقد طلع الصبح » يعنى أطفِ سراج العقل والسؤال عن لسانه ، فانّه قد طلع صبح الظهور ، وظهرت شمس الحقيقة ، وأضاء العوالم العلوية والسفلية بأنوار ظهوره على هياكل مظاهره . والهياكل والمظاهر والمشكاة والمصباح والزجاجة ، شىء واحد عند التحقيق ، فانّ المراد

بها المظاهر فقط .

(٩٤٩) وهذا قول من بعض أقواله ــ عم . وله فى هذا الباب اشارات كثيرة وعبارات جليلة . من ذلك قوله : « الحمد لله الذى لم يسبق له حال حالاً ، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً ، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً . كل مسمى بالوحدة ، غيرَه ، قليلٌ . وكل عزيز ، غيرَه ، ذليلٌ . وكل ظاهر ، غَيْرَه ، غير باطن . وكل باطن ، غيره ، غير ظاهر . لم يحلل فى الاشياء فيقال : هو فيها كائن . ولم يَنأ عنها فيقال : هو منها بائن . الاوّل ، فلا شىء قبله . والآخر ، فلا شىء بعده . والظاهر ، فلا شىء فوقه . والباطن ، فلا شىء دونه . » وقال : « ولا يجنّه البطون عن الظهور ، ولا يقطعه الظهور عن البطون . قرب فنأى . وعلا فدنا . وظهر فبطن . وبطن فعلن . ودانَ ولم يُدَن . » فكل عاقل يعرف أنّ هذه الاشارات (هى) براهين قاطعة على ظهور تعالى بصور المظاهر ، وأمارات واضحة على نزوله الى عالم الخلق ، لقوله ــ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » ولقوله : « ما خلق الله خلقاً أشبه به من آدم » ولقوله : « رأيت ربّى ليلة المعراج فى أحسن صورة . » ولم يكن ذلك الا صورته ، لانّ صورة الانسان (هى) أحسن صورة قوةً وفعلاً كما سبق بيانه . ولقوله ــ جلّ ذكره : « لا يسعنى أرضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن . » و « الوسعة » ههنا هى الظهور بصورته على أكمل الوجوه بحيث لا يمكن أكمل منه ولا أحسن ، لقوله تعالى أيضاً : « صوركم فأحسن صوركم فتبارك الله أحسن الخالقين . »

(٩٥٠) والى هذا المجموع أشار أيضاً قطب الاقطاب وخليفة ربّ الارباب ، مولانا وسيّدنا أميرالمؤمنين ــ عم ــ وقال : « الصورة الانسانية هى أكبر حجّة الله على خلقه ، وهى الكتاب الذى خلقه بيده . وهى الهيكل الذى بناه بيده . وهى مجموع صور العالمين . وهى المختصر من اللوح

المحفوظ ، وهى الشاهد على كل غائب . وهى الحجّة على كلّ جاحد . وهى الطريق المستقيم الى كل خير . وهى الصراط الممدود بين الجنة والنار . » ومن هذا قال ، بالنسبة الى نفسه الشريفة ، بعد كلام طويل : « أنا وجه الله . أنا يد الله . أنا جنب الله . أنا الاوّل . أنا الآخر . أنا الظاهر . أنا الباطن . » وقال النبى ـ صم ـ مثله : « من رآنى فقد رأى الحق . » و « خلق الله تعالى آدم على صورته » يقوم مقام المجموع . وههنا أبحاث وأسرار تعرف من مظانّها . وبالله التوفيق . ـ هذا آخر النقليات بقدر هذا المقام . واذ فرغنا منها ، فلنشرع فى البيان من طريق الخطاب والذوق والوجدان ، من غير التفات الى طريق الحجّة والدليل والبرهان . وذلك بوجوه .

البيان الاول

فى اشارات وردت باصطلاح القوم

بالنسبة الى ظهوره تعالى وتجليه بصور المظاهر والمراتب الكونية

(٩٥١) فنقول : اعلم انّ لهم ، فى التجليات الآلهية ، ثلاث مراتب ، يسمّونها : التجلى الاوّل والثانى والثالث . أمّا (التجلى) الاوّل فقالوا : التجلى الاوّل هو تجلّى الذات وحدها لذاتها ، وهى الحضرة الاحدية التى لا نعت فيها ولا رسم ، اذ الذات ، التى هى الوجود الحق المحض ، وحدته عَينُه [٨٩ ألف] ، لانّ ما سوى الوجود ، من حيث هو وجود ، ليس الا العدم المطلق ، وهو اللاشىء المحض . فلا يحتاج الذات فى أحديته الى وحدة وتعيّن يمتاز بهما عن الشىء ولا عن غيره . فوحدته عين ذاته . وهذه الوحدة هى منشأ الاحدية والواحدية ، لانّها عين الذات من حيث هى هى ، أعنى لا بشرط شىء ، أعنى (أن هذه الوحدة هى) المطلق الذى يشمل كونه بشرط أنّ لا شى معه ـ وهو الاحدية ـ وكونه بشرط أن يكون معه شىء ، وهو الواحدية . والحقائق ، فى الذات الاحدية ، هى كالشجرة فى النواة .

وهى (أعنى الذات الاحدية) غيب الغيوب .

(۹۵۲) والتجلّى الثانى هو التجلّى الاسمائى ، وهو الذى تظهر به أعيان الممكنات ، التى هى شؤون الذات لذاته ، و (هذا التجلى الثانى) هو التعيّن الاوّل بصفة العالميّة والقابليّة ، لانّ الاعيان (اى أعيان الممكنات ، اى الاعيان الثابتة ، هى) معلوماته الاوّل الذاتية ، القابلة للتجلّى الشهودى ؛ وللحق بهذا التجلى تنزلٌ من الحضرة الاحدية الى الحضرة الواحدية بالنسب الاسمائية .

(۹۵۳) والتجلّى الثالث هو التجلّى الوجودى الشهودى ، وهو ظهور الوجود المسمّى باسم « النور » . وهو ظهور الحق تعالى بصور أسمائه فى الاكوان التى هى صورها . وذلك الظهور هو « النفس الرحمانى » الذى يوجد به الكل ، كما سبق تحقيقه عند بحث التوحيد .

(۹۵۴) فبظهور التجلّى الاوّل والتجلّى الذاتى تتحقق المعلومات فى الحضرة العلمية ؛ و بـ (ظهور التجلّى) الثانى والتجلّى الاسمائى تتحقق الموجودات فى الحضرة الروحانية الغيبية ؛ و بـ (ظهور التجلّى) الثالث والتجلّى الشهودى الفعلى تتحقق الموجودات فى الحضرة الجسمانية الشهادية ، المعبّر عن (الحضرة) الاولى بالجبروت ، وعن الثانية بالملكوت ، وعن الثالثة بالملك ، مطابقاً للاحدية والواحدية والربوبية ، وتثليثات اُخرى مما سبق تعيينها ، مطابقاً للعلم والقدرة والارادة ، بحكم الذات والصفات والافعال. وهكذا الى غير نهاية ، له تعالى ظهور وبطون ونزول وعروج ، كما بيناه مفصّلاً عند بيان قوله : « ثم تعرج الملائكة والروح فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة . » وعند بيان قوله : « ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ، ان الله عزيز حكيم . »

(۹۵۵) ذلك لانّ كلماته (هى) كلّيّات العالم بأسرها ، بل

جزئياته بأجمعها كما اخبر به الكتاب والسنّة والعقل والنقل . و « المدد الوجودى » عندهم عبارة عن هذا . وكذلك « الخلق الجديد » : امّا « المدد الوجودى » فهو وصول كلّ ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده على الولاء حتى يبقى . فانّ الحق يمدّه من « النفس الرحمانى » بالوجود حتى يرجح وجوده على عدمه ، الذى هو مقتضى ذاته بدون موجده . وذلك فى التحلّل وبدَله من الغذاء والتنفس ومدده من الهواء ظاهرٌ محسوس . وامّا فى الجمادات والافلاك والروحانيات ، فالعقل يحكم بدوام رجحان وجودها من مرجّحها ؛ والشهود يحكم بكون كلّ ممكن ، فى كلّ آنٍ ، خلقاً جديداً . وامّا الخلق الجديد ، فهو ايصال امداد الجود من نفس الرحمن الى كلّ ممكن ، لانعدامه بذاته مع قطع النظر عن موجده ، وفيضانُ الجود عليه منه على التوالى ، حتى يكون فى كلّ آنٍ خلقاً جديداً ، لاختلاف نسب الوجود اليه مع الآنات ، واستمرار عدمه فى ذاته . ويسمون هذه المسألة بـ « المسألة الغامضة » لصعوبة ادراكها . وذلك قولهم ايضاً :

(٩٥٦) « المسألة الغامضة هى بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلّى الحق باسمه « النور » ، اى الوجود الظاهر الذى يتعلّق بتجلى الحق فى صورها ، وظهوره بأحكامها ، وبروزه فى صورة الخلق الجديد على الآنات باضافة وجوده اليها وتعينه بها ، مع بقائها على العدم الاصلى ، اذ لولا دوام ترجح وجودها بالاضافة اليه والتعيّن بها ، لما ظهرت قط . » وهذا امر كشفى ذوقى ، ينبو عنه الفهم ويأباه العقل ؛ ومنه يعرف الظهور وبقاء المظاهر الغير المتناهية ، دنياً كانت او آخرة . وهذا الكلام لا يدلّ على بقاء الدنيا ابداً ولا على قدم العالم على ما ذهب اليه الحكيم ، بل على بقاء الوجود او الحق تعالى ، و (بقاء) المظاهر المنسوبة اليهما ظاهراً وباطناً ، دنيا وآخرة ، كما قال : « كل يوم هو فى شأن . » واذا تقرر هذا بهذا الوجه ، فلنشرع فيه بوجه آخر ، وهو وجه الترتيب والتفصيل . وبالله التوفيق .

البيان الثانى

فى ظهور الحق تعالى على الترتيب والتفصيل

(۹۵۷) اعلم انّ الحق تعالى ، او الوجود الذى ثبت اطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته عقلاً ونقلا وكشفاً ، له ظهور وبروز من البطون والكمون ونزول وكثرة من العلو والوحدة ، أعنى له ظهور وبروز فى صور الاسماء والافعال ، من غير انقطاع وانتهاء . وله نزول وكثرة فى صور المظاهر والمجالى من غير تكرار فيها صورةً ومعنىً ، مع انّه تعالى من حيث ذاته المقدّسة غنىّ عن جميع ذلك ، لقوله تعالى : « انّ الله لغنى عن العالمين . » وعلّة ذلك هو انّه تعالى كان عالماً بذاته من حيث ذاته ، ما دامت الذات ذاتاً ، من غير تصوّر زمان ولا آن ، بأنّه جامع لجميع الكمالات اللائقة بذاته ، اللازمة له ، الغير المنفكّة عنه . ومن جملة تلك الكمالات ، انّ له كمال الظهور بصور المظاهر الغير المتناهية على انواعها [۸۹ ب] واصنافها ، من غير تكرار فيها اصلا . فانّ هناك قوابل واعياناً ممكنة غير متناهية ، طالبةً للوجود منه بلسان الحال والاستعداد ؛ وهو متمكن من اعطاء كلّ ذى حقّ حقّه ، بحكم اسمه الجواد والمقسط والعليم والحكيم ، لقوله تعالى : « وآتاكم من كلّ ما سألتموه . » ولقوله : « ربنا الذى اعطى كلّ شىء خلقه ثمّ هدى . » ولقوله فى الحديث القدسى : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اُعرف فخلقت الخلق . » فوجب حينئذ ظهوره تعالى على الوجه الذى كان عالماً بذاته وبكمالاته ، لانّه من علمه بذاته صار عالماً بالاشياء التى هى معلوماته ، من غير تصوّر تقدّم ولا تأخّر . فطابق العلمُ المعلوم ، و (طابق) الظاهرُ المظهر ، و « ذلك تقدير العزيز العليم . »

(۹۵۸) ومن هنا قلنا : انّ علمه تعالى وكمالاته كما انّها غير متناهية ، فكذلك معلوماته ومظاهره ، فانّها كذلك . ومع ذلك ، ليس فى

العلم والمعلوم والكمالات والمظاهر الا هو : « هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم . » ولقول عبيده : « ليس في الوجود سوى الله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ، فالكل هو وبه ومنه واليه . » ذلك لان له ولذاته ، بكل كمال ، صفةً ، وبكل صفة اسماً ، وبكل اسم فعلاً ، وبكل فعل مظهراً ، وبكل مظهر علماً ، وبكلّ علم اثراً وسرّاً ، وبكل سرّ اسراراً. فصارت الاسرار والآثار والعلوم والمظاهر والافعال والاسماء والصفات والكمالات غير متناهية . وهى المعبّر عنها بالكلمات الالآهية الغير القابلة للنفاد ، لقوله تعالى : « قل : لو كان البحر مداداً لكلمات ربّى ، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربّى ولو جئنا بمثله مدداً . » ومعلوم أنّ هذه « الكلمات » ليست هى كلمات القرآن بحسب اللفظ والتركيب ، بل بحسب المعنى والتحقيق. وذلك يرجع ايضاً الى « الكلمات الوجودية الالآهية » المتقدم ذكرها ، المعبّر عنها بالمظاهر والمجالّى .

(٩٥٩) هذه علّة الظهور على الوجه المذكور ، والحكمة البالغة فيه على سبيل الاجمال . وأمّا على سبيل التفصيل ، فظهر (الحق) أولاً بصورة حقيقةٍ كليةٍ مجرّدةٍ ، مسماة عند البعض بالوجود العامّ المفاض على كل قابل بحسب قابليته واستعداده ، من الاعيان الثابتة والماهيات الغير المجعولة . وعند البعض (ظهر الحق أوّلاً) بصورة العقل الاوّل ، المعبّر عنه بحقيقة « الانسان الكبير » و « آدم الحقيقى » و « العنصر الاعظم » و « الجوهر الاوّل » و « القلم الاعلى » وغير ذلك ، لقوله ــ صم : « أوّل ما خلق الله العقل » الحديث بطوله . ثم (ظهر الحق) بصورة اُخرى بعدها ، وهى النفس الكلّيّة المعبّر عنها « باللوح المحفوظ » و « الكتاب المبين » و « حواء الحقيقية » لقوله تعالى : « يا أيّها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً » الآية . ثمّ ظهر بصورة الطبيعة الكلية ، السارية فى جميع

المخلوقات التى هى دونها . ثمّ بصورة الجسم الكلّى المعبّر عنه بجوهر له طول وعرض وعمق. ثمّ بصورة العرش . ثمّ بصورة الكرسى . ثمّ بالافلاك . ثمّ بالعناصر . ثمّ بالمواليد . ثمّ بالانسان . والانسان نهاية مظاهره بحسب الصورة ، كما أنّه بدايتها بحسب المعنى ، لقوله ـ صم : « نحن الاولون الآخرون » ولقوله : « أوّل ما خلق الله تعالى نورى » ولقوله : أنا والساعة كهاتين » وغير ذلك من الاقوال .

(٩٦٠) هذه (علّة الظهور وحكمته) بحسب الانواع والأجناس والكليات . وأمّا بحسب الاشخاص والاصناف والجزئيات ، فلا نهاية لها كما سبقت الاشارة اليها . وعند التحقيق ، البداية والنهاية لا يتصوران الا فى بعض المراتب من العوالم الكلية ، كالجسمانيات وأمثالها ؛ والا ، بالنسبة الى المجرّدات والمفارقات ـ من العقول والنفوس ـ فلا بداية ولا نهاية ، لانّ كل ما ليس تحت الزمان والمكان ، لا يقال فيه أوّل ولا آخر ولا ظاهر ولا باطن . وما سمّى الحق نفسه بهذا أيضاً الا بهذا الاعتبار ، والا ، من حيث هو هو ، كما قلناه مراراً ، فلا اسم ولا رسم ولا أوّل ولا آخر . « كان الله ولا شىء معه والآن كما كان . » فافهم ! فانّه دقيق ومع دقته هو لطيف .

(٩٦١) وقد قال الشيخ الاعظم (محيى الدين بن العربى) ههنا نكتة شريفة ، وقد سبقت مرّة ، وهى قوله : « العالم غيبٌ لم يظهر قط . والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط . والناس فى هذه المسألة على عكس الصواب ، فيقولون : العالم ظاهر والحق تعالى غيب . فهم بهذا الاعتبار فى مقتضى هذا التنزّل ، كلّهم عبيد السوى . وقد عافى الله بعض عبيده من هذا الداء . والحمد لله ! » والمراد من هذا والذى سبق ، أنّه ليس فى الوجود غيره ، أوّلاً كان أو آخراً ، ظاهراً كان أو باطناً . و ظهوره تعالى ليس الا اخفاءه ، كما أن اخفاءه ؟ ليس الا ظهوره ، كما قال ـ صم : « ظهر

فبطن ، وبطن فظهر » الى آخره . وقال غيره : « سبحان من ليس ظهورُه الا عين بطونه ، ولا بطونه الا عين ظهوره ، كما أنّ اوّليته ليس الا عين آخريته ، وآخريته ليس الا عين أوليته . » وهذا خفى على أكثر الناس، بل على أكثر العارفين . وفى هذا المعنى قال الكامل المحقق والمحقق المتمكن نظماً :

ظهرت فلا تخفى على أحدٍ الا على أكمه لا يعرف القمرا
لكن بطنت بما أظهرت محتجباً فكيف يعرف من بالعرف مستترا؟

و قال ابن الفارض فى قصيدته (التائية الكبرى) :

وما ذاك الا أن بدت بمظاهرٍ فظنوا سواها وهى فيهم تجلّتِ
بدَتْ باحتجابٍ واختفت بمظاهرٍ على صبغ التكوين فى كل برزةِ
فكل مليحٍ حسنُه من جمالها معارٌ له بل حسن كل مليحةِ

وههنا أبحاث وأسرار سيجيء أكثرها فى متن الكتاب وشرحه ، مع أن أعظمها قد سبقت (الاشارة اليه) . فنرجع الى ما كنّا بصدره ونقول:

(٩٦٢) اعلم أنّ مثال الحق أو الوجود ، فى هذه الصورة ، مثال شجرة كاملة فى ظهورها مثلاً ، لقوله تعالى : « توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية . » فكما أنّ الشجرة بأغصانها وأوراقها وأثمارها وأزهارها ، وما يتعلّق بها من الكمالات الشجرية ، هى هى لا غيرها ، مع أنّها بأجمعها كانت فى النواة كالكمالات الآلهية فى الذات ، فكما أنّ الكمالات ليست هى الذات ولا الذات هى الكمالات ، مع أنّ كل واحدة منهما هى عين الاُخرى ، فكذلك الشجرة فانّها ليست هى النواة ولا النواة هى الشجرة ، مع أنّ كل واحدة منهما عين الاُخرى . فقس على هذا الحق تعالى والوجود ، فانّ العالم وما فيه من العوالم المعبّر عنها بالمظاهر ، هى كالاغصان والاوراق والازهار والاثمار بالنسبة الى الحق والوجود المطلق ، مع أن هذه المظاهر ليست هي الحق ولا الوجود ، كالنواة بالنسبة الى الشجرة ، ومن

هذا اتصف الوجود بالشجرة التى هى « لا شرقية ولا غربية » اعنى لا روحانية ولا جسمانية ، ولا كلية ولا جزئيّة ، ولا مطلقة ولا مقيّدة ، بل جامعة للطرفين وحاوية للصفتين .

(٩٦٣) فكما أنّ ظهور الشجرة بالصورة الشجرية لا يخرجها عن الشجرية مطلقاً ، فكذلك ظهور الحق تعالى بصور العالم والانسان لا يخرجه عن الحقية مطلقاً . فان العالم والانسان والحق ، فى هذا المقام ، عند التحقيق ، فى حكم واحد ، لقولهم : « العالم انسان كبير ، والانسان عالم كبير » ولقولهم :

وليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد

(وقولهم) « احد بالذات ، كلّ بالاسماء » يحلّ عقدة هذه الشبهة عند العارف ، فيصحّ حينئذ قول من قال : « خلق الله تعالى آدم على صورته » بالنسبة الى الصورتين ، اعنى صورة الانسان الكبير وصورة الانسان الصغير . والبحث فى الشجرة والوجود كثير ، وقد سبق بعضه ، والبعض الآخر سيجىء . وقد فرغنا منه فى « تأويلنا » مفصّلا .

(٩٦٤) وبالجملة فالذات فى هذا المثال هى كالنواة بالنسبة الى الشجرة ، والمظاهر هى كالاغصان والاوراق والازهار والاثمار بالنسبة اليها . فكما انّه لا يقال : انّ فى صورة الشجرة الحسّيّة (يوجد شىء) غير الشجرة ؛ كذلك لا يقال : انّ فى صورة الشجرة العالمية الآدمية (يوجد شىء) غير الحق او غير الذات ، فانّه ليس هناك غيره . فظهوره تعالى فى صورة كمالاته ، وظهور كمالاته فى صورة ذاته ، لا يخرجه عن الوحدة الذاتية والكمالات الوجوبية الوجودية ، فانّه ليس فى الوجود الا ذاته وكمالاته ومظاهره ومجاليه . فان شئت ، هذه الصورة سمّها بالخلق ؛ وان شئت ، سمّها بالحقّ ؛ وان شئت (سمّها) بالجمع بينهما ، اعنى بالخلق والحق ، والظاهر والمظهر ، والعبد والربّ ، وامثال ذلك ، كما قالوا فيه :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه الا من له بصر
جمّع وفرّق فانّ العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

(٩٦٥) وهذا هو السرّ العظيم المخفى بين اهل الله تعالى . واظهار امثال هذا وان كان خلاف الادب كما قيل :

وآداب ارباب العقول لذى الهوى كآداب اهل السكر عند ذوى العقل

لكن حالى فيه كحال من قال :

سقونى وقالوا : لا تغنّ ! ولو سقوا جبال حنين ما سقونى لغنّتِ

ويجوز ان يعدّ هذا من قبيل : « قل : الحق من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . فانّه المستعان وعليه التكلان . وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل . واذ فرغنا من هذه الوجوه ، وجب الشروع فيه بوجوه اُخر ، توضيحاً للمطلب وتحقيقاً للمقصد ، كما هى عادتنا فى اكثر المواضع . وهو هذا . وبالله التوفيق والعصمة .

البيان الثالث

فى ظهور الحق تعالى بصور مظاهره
او الوجود المطلق بصور مقيداته
لانه لا فرق بينهما ، وبالله التوفيق

(٩٦٦) اعلم انّ الاُلوهيّة والربوبيّة لا تتحققان الا بالآله والربّ والمألوه والمربوب . فلا بدّ من الظهور لتحقيق المألوه والمربوب وتعيين الاُلوهية والربوبيّة . وقولهم : « انّ للربوبيّة سرّاً لو ظهر لبطلت الربوبيّة » يقوم بافشاء ذلك كما سبق بيانه مراراً . وليس المألوه والمربوب ، بالاتفاق ، الا الاعيان الثابتة والماهيات الغير المجعولة ، المحتاجة الى الوجود الخارجى والظهور العينى ، لانّها من معلوماته الذاتية الآلهية ، الطالبة للوجود من

الموجد ازلاً وابداً ، على قدر القابلية والاستعداد والاستحقاق . فوجب حينئذ ظهور الحق تعالى بصورهم ، لاعطاء كل ذى حقّ حقّه ، كظهور النواة بالصورة الشجرية واعطاء كل غصن وورقة من اغصانها واوراقها الموجبة لازهارها وانمارها .

(٩٦٧) وذلك لانّ كمالاته تعالى الاسمائية بمقتضى كمالاته الذاتية ، كما انّها كانت طالبة للظهور والبروز بصور المظاهر والمجالى ، فكذلك المظاهر والمجالى ، فانّها كانت طالبة للوجود والشهود بصور كمالاته واسمائه وصفاته . فوجبت هذه الصورة [٩٠ ب] ليصل كلّ واحد من الاسماء والاعيان الى كمالاته المقررة له ، المكنونة فى ذاته تعالى بمقتضى علمه الازلى به : « كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ ان اُعرف فخلقت الخلق » معناه وتقديره : انى كنت ، بحسب الذات ، مخفياً عن المظاهر الاسمائية ؛ فأظهرتهم من العدم الى الوجود لكى يعرفونى ، ويعرفوا انّهم مظاهرى وانا ظاهر فيهم ؛ وليس فى الواقع الا انا وهم لقول بعضهم :

أأنت أم أنا هذا العين فى العين ؟ حاشاى ! حاشاى ! من اثبات اثنين

والى هذا اشار الشيخ (الحاتمى) بقوله فى هذا الكتاب :

ولو لاه ولو لا نا لما كان الذى كانا
فا نّا اعبدٌ حقاً وانّ الله مولانا
وانّا عينه فاعلم اذا ما قلت انسانا
فلا تحجب بانسان وقد اعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا
وغذّ خلقه منه تكن روحاً وريحانا
فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا
فصار الامر مقسوماً بايّاه وايّانا

(٩٦٨) لانّ الفاعل المطلق لا بدّ له من قابل مطلق ، كالحق والعالم.

والفاعل المقيّد لا بدّ له من قابل مقيّد ، كالاسماء والاعيان ، لانّ كل اسم من اسمائه تعالى او صفة من صفاته ، يريد مظهراً خاصّاً ومُسمّى خاصّاً ، يعبّر عنه بالربّ والمربوب والاآله والمألوه ، لقوله تعالى : « فتبارك الله احسن الخالقين » ولقول النبى – صم – فى دعائه : « يا ربّ الارباب ومُسبّب الاسباب ! » فانّ هذه الاشارات تشهد بكثرة الخالق (اى الخالقين) وكثرة الربّ (اى الارباب) . وليس ذلك الا ما قلناه .

(٩٦٩) والربّ عندهم اسم للحق – عزّ اسمه – باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ، ارواحاً كانت او اجساداً . فانّ نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هى منشأ الاسماء الاآهية ، كالقادر والمريد ؛ ونسبتها الى الاكوان الخارجية هى منشأ الاسماء الربوبية ، كالرازق والحفيظ . فـ « الربّ » اسم خاصّ يقتضى وجود المربوب وتحققه ؛ و « الاآله » اسم خاصّ يقتضى ثبوت المألوه وتعينه . وكلّ ما ظهر من الأكوان فهو صورة اسم ربّانىّ ، يربُّه الحق به ، منه يأخذ ما يأخذ ، وبه يفعل ما يفعل ، واليه يرجع فيما يحتاج اليه ، وهو المعطى اياه فيما يطلبه . ولهذا سموا الحق ، الذى هو الربّ الاعظم والاقدم ، بربّ الارباب وقالوا فيه : ربّ الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم والتعيّن الاوّل الذى هو منشأ جميع الاسماء وغاية الغايات؛ اليه تتوجه الغايات ؛ وهو الحاوى لجميع المطالب ؛ واليه الاشارة بقوله تعالى : « وانّ الى ربّك المنتهى » لانّه – صم – هو مظهر التعيّن الاوّل، فالربوبية المختصّة به هى الربوبيّة العظمى .

(٩٧٠) وهذا هو سرّ الربوبيّة الذى قالوا به . وهو توقفها (اى الربوبيّة) على المربوب ، لكونها نسبة لا بدّ لها من منتسبَيْن ، واحد المنتسبين هو المربوب ، وليس الا الاعيان الثابتة فى العدم . والموقوف على المعدوم معدوم . ولهذا قال سهل (التسترى) : « للربوبية سرّ ، لو ظهر لبطلت الربوبية » لبطلان ما يتوقف عليه . والغالب انّ هذا الكلام قد مر

غير مرّة ، والعلم عند الله تعالى ! ومع ذلك ، لا تحلّ هذه العقدة من قلبك الا اذا حلّت عقدة قول العارف : « لا فرق بينى وبين ربّى الا انّى تقدمت بالعبودية » وقول غيره : « أنا أقلّ من ربّى بسنتين » . وقد سبق بيانه مفصّلا فى التمهيدات . واذا تقرر هذا ، فاعلم انّ المألوه والمربوب وان كان لا بدّ لهما من الاآله والربّ ، فالاآله والربّ ـ من حيث اظهار الربوبيّة والالوهيّة ـ لا بدّ لهما منهما (اى من المألوه والمربوب) لانّ الربوبيّة والالوهيّة ما يتمّان الا بهما (اى بالمألوه والمربوب) وبوجودهما ، كما قال ـ صم : « عالم اذ لا معلوم ، وقادر اذ لا مقدورٌ ، وربّ اذ لا مربوب . »

(٩٧١) وبناءً على هذا ، يجب ان يكون المألوه والمربوب ـ اعنى المظاهر والمجالى ـ معدومين ليمكن تصرّفُ الفاعل فيهما واظهارهما من العدم الى الوجود . وتلك المعدومات ، حيث انّها غير مجعولات ، لا يكون تصرّف الفاعل فيها الا على ما هى عليه . فاختلاف الظهور لا يكون الا من اختلاف المظاهر . واختلاف المظاهر لا يكون الا من اختلاف الاستعداد. واختلاف الاستعداد لا يكون الا من اختلاف الذوات . واختلاف الذوات لا يكون الا من اقتضائها الذاتى . فكلّ ما يصدر لذات (اى عن ذات) من الذوات الممكنة لا يكون الا منها ومن اقتضائها . فلا حجّة لأُحد على الله تعالى بذلك بأن يقول : لمَ جعلتنى سعيداً ؟ ولم جعلتنى شقياً ؟ فانّ السعادة والشقاوة من اقتضاء الذوات الغير المجعولة ، وان كان اظهارها فى الخارج (متوقفاً) على الفاعل ، لقوله تعالى : « وآتاكم من كل ما سألتموه . » ولقوله : « كل يعمل على شاكلته . » و « الشقى من شقى فى بطن اُمّه والسعيد من سعد فى بطن اُمّه » يرجع الى علمه ، و « اُمّه » (يرجع) الى الامّ الحقيقية لان « الامّ » هى « اُمّ الكتاب » او « اللوح المحفوظ » اللذان هما مظهرا علمه الاجمالى والتفصيلى ، كما سبق ذكره مراراً . والكل راجع الى العلم بهم وبحقائقهم ، دون الامر به والارادة والرضا بظهوره ، لقوله

تعالى : « انّ الله لا يرضى لعباده الكفر » ولقوله تعالى : « فلّله الحجّة البالغة . »

(۹۷۲) وعلى الجملة لم يكن ظهوره بصور هذه المظاهر المعبّر عنها بالمألوه والمربوب الا لاجل اظهارهم من العدم الى الوجود بمحض الجود ، ولافاضة الكمالات عليهم بمحض العناية والحكمة الوجودية ، المقتضية لاسم الجواد والمقسط . وحيث قال تعالى انّه ما اوجدهم وما اظهرهم الا لمعرفته وعبوديته ، فلو لم يخلقهم ويظهرهم لم تكن تحصل [۹۱ الف] معرفته ولا عبوديّته ، فمن هذه الحيثية كان ظهوره تعالى بصورهم واجباً . وان شئت قلت : ايجادهم من العدم وابرازهم من الخفاء ؛ ومن حيث انّهم كانوا طالبين للكمالات المخصوصة بهم ـ وكان هو قادراً عليها فاعلاً لها ـ وجب عليه قبول استدعائهم والتماسهم ، لئلا يتصف بالشحّ والمنع ، لانّ الجواد والكريم لا يجوز اتصافه بهما . فالنسبة والتعلّق من الطرفين كانتا واقعتين ، فكان الظهور، على الوجه المذكور ، واجباً عليه . ومن حيث انه تعالى من حيث ذاته كان مستغنياً عن ذلك ، وجب نسبة هذا (الظهور) الى الاسماء ومسمّاتها . والظهور تارةً يكون بصور الاسماء الجلالية ، وتارةً بصور الاسماء الجمالية، لاقتضاء القوابل المعبّر عنها بالمألوه والمربوب والمظاهر والمجالى ، كما قيل :

فلا عبثٌ والخلق لم يتركوا سُدَىً ... وان لم تكن افعالهم بالسديدة
على سمة الاسماء تجرى اُمورهم ... وحكمة وصف الذات للحكم اجرت

وقد سبقت هذه الابيات مراراً ، وليست من التكرار جهلاً ، بل علماً للضرورة .

(۹۷۳) واذا تقرر هذا ، فنرجع الى ما كنّا بصدده ونقول : اعلم انّ ظهوره تعالى وبروزه غير الذى سبق ، كان فى الحقيقة من علمه بذاته، لانّه اذ صار عالماً بذاته ، صارت ذاته معلومة له ، وكل معلوم معيّن ، فيكون اول تعيّن له من علمه بذاته . والتعيّن بعد اللاتعيّن ظهور . وهذا

الظهور عبارة عن ظهور ذاته بذاته فى صور اسمائه وصفاته لا غير . وكذلك صار (الحق) علّة للكثرة وسبباً للتعدد الذى هو البروز بصور المظاهر ، لانّه تعالى اذا صار عالماً بذاته ، صارت ذاته معلومة له ، وصار العلم واسطة بين العالم والمعلوم . فظهر من هذا ثلاثة اعتبارات : اعتبار الذات واعتبار العالم واعتبار المعلوم . وظهر ، باعتبار هذه الثلاثة الاعتبارات ، حضرة الاحدية وحضرة الواحدية وحضرة الربوبيّة . وظهر بواسطتها الجبروتُ والملكوت والملك ، والعقول والنفوس والاجسام ، وتثليثات اُخر مما سبقت (الاشارة) اليها غير مرّة . هذا وجه بحسب الاجمال .

(٩٧٤) وبوجه آخر ، بطريق التفصيل : العقل والنفس والطبيعة ، او الجوهر والعرض والجسم ، او الافلاك والعناصر والمواليد ، او الانس والجن والملك ، وهكذا الى آخر المراتب . وبعبارة اُخرى : الظهور عبارة عن تجلّيه بأسمائه الذاتية لذاته ، فانّه بذاته غنىّ عن العالمين . وهو « الكنز المخفىّ » الباطن ، والباطن باطن للظاهر والا لم يكن باطناً . فلزمه محبّة الظهور ، ولو لا ذلك لم يظهر . وما كان ظهوره الا علمه بذاته ، فانّ العلم نفس الظهور . فذاته معلومة لذاته . وكل معلومٍ متعيّنٌ ، لظهوره فى نفسه وتميّزه عن غيره . فلزمه التعيّنُ الاوّل . فحصل التعدّد فى عين اسمه « الاحد » الذى هو حقيقة هويّته باعتبار الفردية المقتضية لعدم الغير. فصارت الحضرة الاحدية بعينها (هى) الحضرة الواحدية والعينَ الواحدة التى هى « الاحد » مع التعيّن المذكور ، باعتبار كونه عالماً باطناً (اى فى الباطن) ، معلوماً ظاهراً (اى فى الظاهر) . فكان تعالى « احداً » قبل كونه « واحداً » . فصار الاحد اوّلاً ، والواحد آخراً . وهو بعينه « الاول والآخر ، والظاهر والباطن . » ومن هذا ظهر معنى « الصدور بلا ابتداء » من وجه ، و « مع ابتداء » من وجهٍ . و « الآخر » هو عين « الاوّل » وهو اصل العالم .

(٩٧٥) وهذا تقرير المولى الاعظم كمال الدين عبدالرزاق (الكاشانى) فى بعض أماليه: «اعلم انّ العالم عبارة عن المظهرين: (المظهر) الاوّل هو عبارة عن الآفاق وما فيها من العوالم، او (هو عبارة عن) الانسان الكبير الحقيقى الكلّىّ. والمظهر الثانى عبارة عن الانفس الذى هو الانسان الصغير الشخصى الصورى. ويعبّر عن (المظهر) الاوّل بالخليفة الاعظم، وعن الثانى بالخليفة الاصغر. وما بينهما من العقول والنفوس والافلاك والاجرام والعناصر والمواليد، داخل فيهما (اى الآفاق والانفس)، خارج عنهما كما بيناه غير مرّة. ومن هذا قلنا ونقول: انّ المعرفة الكلية الحقيقية منحصرة فى معارف ثلاثة: معرفة الحق تعالى ومعرفة الآفاق ومعرفة الانفس، لانّه ليس غير هذه المعارف الثلاثة فى الخارج، شىء آخر. وقلنا ايضاً: انّ معرفة الآفاق ومعرفة الانفس راجعان الى معرفة الحق تعالى التى هى فيهما. والى المحجوبين (عن هذا قال تعالى) «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انّه الحق.» وهذه قاعدة كلية متفق عليها من غير خلاف. فافهم!»

(٩٧٦) والحاصل انّ ظهوره تعالى فى صور هذه المظاهر بهذه الوجوه كان واجباً عليه من اقتضاء علمه وحكمته وجوده وكرمه. ولعلمه الذاتى (بما تقتضيه المراتب كان) الاعطاء والطلب. وليس فى الحالتين عند التحقيق غيره، كما قلناه فى صورة الشجرة وكمالاتها الشجرية. ــ واذا تقرر هذا وتحقق فى هذه الوجوه الثلاث التى هى اعظم الوجوه، فلنشرع فى وجه التمثيل والتشبيه فى صورة الجداول والدوائر، ونختم هذه الابحاث عليه. وبالله التوفيق. وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل.

البيان الرابع

فى ظهور الحق تعالى بصور المظاهر المختلفة او ظهور الوجود المطلق بصور المقيدات بطريق المثال والتشبيه لتسهيل الادراك وتيسير الفهم ، ولله المثل الاعلى

(۹۷۷) اعلم ، ايها الطالب ـ جعلك الله من الفائزين بمشاهدته فى مظاهره ـ انّ ظهور الحق تعالى فى مظاهره ، او الوجود المطلق فى مقيداته ، ليس يوجب الكثرة فى ذاته ، ولا القدح فى اطلاقه . فانه واحد بوجه ، كثير بوجهٍ آخر ؛ (وهو) مطلق بوجهٍ ، مقيّد بوجهٍ آخر ، كالعالم والانسان مثلاً ، فانّ كل واحد منهما واحد بالحقيقة ، كثير بالاعتبار . امّا العالم فانّه حقيقة واحدة ، وهى النفس المخصوصة به ، المعبّر عنها بالنفس الكلية ؛ وامّا الانسان فلانّ حقيقته ايضاً واحدة ، وهى نفسه المخصوصة به ، المعبّر عنها بالنفس الجزئية . وليس للخلق غير هذين المظهرين اجمالاً ، المعبّر عنهما بالآفاق والانفس ، والانسان الكبير والانسان الصغير . فكما انّ ظهور هذين المظهرين ، بمظاهرهما الآفاقية والانفسية ، لا يقدح فى وحدتهما [۹۱ ب] الذاتية ، فكذلك ظهور الحق تعالى بصورهما وصور ما يتعلق بهما من الموجودات والمخلوقات ، فانّه لا يقدح فى وحدته الذاتية ، لانّه باقٍ على صرافة وحدته الذاتيّة كما كان ، لقوله ـ صم : « كان الله ولم يكن معه شىء » ولقولهم : « الآن كما كان . »

(۹۷۸) والى وحدة الحق وكثرته ، ووحدة الانسان والعالم وكثرتهما بالوجهين ، أشار العارف . امّا الاوّل من الوجهين فقوله :

شهدتَ نفسك فينا وهى واحدة كثيرة ذات اوصافٍ واسماءِ
ونحن فيك شهدنا بعد كثرتها عيناً بها اتحد المرئىُّ والرائى

واما الثانى منهما فقوله :

الروح واحدة والنشيء مختلف

فى صورة الجسم هذا الامر فاعتبروا

فى الجسم كان اختلاف النشيء فاعتمدوا

على الذى قلته فى ذاك فاذكروا

هذا هو العلم لا ريب يداخله

والشمس يعرف ما قلناه والقمر

وبالنسبة الى الصورتين قال الشيخ (الحاتمى) فى متن الكتاب ، الآتى شرحه :

فلا تنظر الى الحقِ وتعريه عن الخلقِ

ولا تنظر الى الخلقِ وتكسوه سوى الحقِ

و نزّهْه و شبّهْه وكن فى مقعد صدقِ

فكن فى الجمع ان شئت وان شئت ففى الفرقِ

(٩٧٩) والغرض انّ مشاهدته بغير مشاهدة العالم ، الذى هو مظهره الاكبر ، غيرُ ممكنة . وكذلك (مشاهدته) بغير مشاهدة الانسان ، الذى هو مظهره الاصغر ، غير متصوّرة ، والاصغر والاكبر ههنا بالنسبة الى العالم والانسان ، هما على سبيل الجواز والمجاز . والا فالانسان هو اكبر مظهر له من حيث المعنى والحقيقة ، وان كان هو الاصغر من حيث الصورة ، لقوله تعالى فيه : « لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن . » ولقوله ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته . » والعالم وان كان اكبر مظهر له من حيث الصورة ، فهو اصغر مظهر من حيث المعنى ، حيث قال تعالى : « وسخّر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعاً منه . » وقال فى الحديث (القدسى) : « لو لاك لما خلقت الافلاك . » وقال : « يا ابن آدم ! خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى ؛ فكن لى ، لا للذى خلقت لاجلك . »

(٩٨٠) وعلى جميع التقادير ، لا يمكن مشاهدته على ما ينبغى الا فيهما (اى فى عالمى الآفاق والانفس) وبهما وبما فى ضمنهما ، لقوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى الانفس حتى يتبين انّه الحق او لم يكف بربّك انّه على كل شيء شهيد ، الا انّهم فى مرية من لقاء ربّهم الا انّه بكل شيء محيط . » وهذه الاشارات شاهدة على صدق ما قلناه فى هذا المعنى جميعاً ، لانّه فى مشاهدتهما (اى فى مشاهدة عالمَىْ الآفاق والانفس) اشار تعالى الى مشاهدته ، وفى لقائهما (اشار) الى لقائه ، وفى الاحاطة بهما حقيقةً (اشار) الى الاحاطة به معرفةً ، فانّ المحيط لا يمكن مشاهدته الا فى ضمن محاطاته ، فانّ المحيط لا ينفكّ عن المُحاط ، والمُحاط لا يُشاهد محيطُهُ الا معه وبه ، لقوله ـ عم : « مع كل شيء ، لا بمقارنة؛ وغير كل شيء ، لا بمزايلة . » ولقوله ـ عزّ وجلّ : « وهو معكم اينما كنتم » ولقوله تعالى : « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » ولقوله تعالى : « وفى انفسكم أفلا تبصرون » ولقوله تعالى : « والله بكل شيء محيط » ولقوله : « هو الاوّل والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » ولقول النبى ـ صم : « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ولقول علىّ ـ عم ـ مما سبق : « وانّه بكلّ مكان ، ومع كل انس وجان ، وفى كل حين وأوان لم يحلل فى الاشياء فيقال : هو فيها كائن . ولم ينأ عنها فيقال : هو منها بائن . »

(٩٨١) والى هذه المشاهدة اشار العارف وقال :

تجلّى لى المحبوبُ من كل وجهةٍ فشاهدته فى كل معنى وصورة
فقال : كذاك الامر لكنما اذا تعيّنت الاشياءُ بى كنتَ نسختى

وقد سبق (ذكر) هذه الابيات مرّة بل مراراً ، بغير تصوّر تكرار من غير شعور . وقد يعرف تحقيق ذلك فى صورة البحر والامواج الغير المتناهية ، وكثرته ووحدته ومعيته مع الامواج وغيريته عنها . فانّ صورة

الوجود مع المظهر ، وصورة الحق مع المجالى (هما) بعينهما صورة البحر مع الامواج وصورةُ الامواج مع البحر ، كما قيل :

البحر بحرٌ على ما كان من قدم   انّ الحوادث امواج وأنهارُ
لا يحجبنك اشكال تُشاكلها   عمّن تشكّل فيها فهى أستار

فكل من يتمكن من مشاهدة البحر مع الامواج من غير احتجابه بأحدهما عن الآخر ، هو العارف الكامل الواصل صاحب الشهود والكشف والايقان والعيان ، الناطق بقول من كان مثله : « ليس وراء عبّادان قرية . »

(۹۸۲) والى هذا ذهب اكمل الخلق واعظمهم واعظم الرسل واشرفهم فى قوله : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، لانّه لو كان هناك طريق اقرب اليه تعالى من هذا ، (لكان من) الواجب عليه ـ صم ـ الاشارة اليه . وقوله ـ صم : « رأيت ربّى بربّى ليلة المعراج فى احسن صورة » كذلك (هو) اشارة اليه ، لانّه اراد بالصورة الانسان ، فانّه احسن صورة لقوله تعالى : « فصوركم فأحسن صوركم » « فتبارك الله احسن الخالقين . » وقوله ـ صم : « خلق الله تعالى آدم على صورته » مثله . وقوله ، بالنسبة الى العالم ومظاهره : « سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه » كذلك (هو مثله) . ومعناه : اى سترون ربّكم فى مظاهره الآفاقية والانفسية ، كما ترون القمر ليلة البدر ، ولا تشكّون فيه انّه القمر من كمال اليقين بقوة الحسّ والمشاهدة الحسّيّة .

(۹۸۳) وقد اتفق الانبياء والاولياء والمشايخ بأجمعهم (على) انّ معية الحق تعالى مع العالم هى معية روح الانسان مع بدنه ؛ وانّ ارتباط الحق تعالى بالعالم هو ارتباط روح الانسان بجسده . فمن اراد مشاهدة الحق تعالى على ما هو عليه ، فعليه بمشاهدة الآفاق والانفس [۹۲ الف] اعنى : عليه بمشاهدة العالم والانسان على الوجه المذكور . وهذا لا يتحقق على ما ينبغى الا فى صورة دائرتين مجدولتين ، مشتملتين على صورتيهما اجمالاً

وتفصيلاً ، حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة . فانّ ذلك ، بغير صورتيهما ، غير ممكن كما اشرنا اليه غير مرّة . وهى هذه . وبالله التوفيق والعصمة . هذه صورة الدائرة الآفاقية وتشكيل ما فيها من الموجودات والمخلوقات ، المعبّر عنها بالآيات والكلمات والحروف ، لقوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » الآية (انظر الدائرة رقم ٢٣ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(٩٨٤) هذا آخر الدائرة الآفاقية واوان الشروع فى الدائرة الانفسية الانسانية ، وبالله التوفيق . وهى هذه . [٩٢ ب] وهى صورة الدائرة الانفسية وتشكيل ما فيها من الصور والمعانى ، تطبيقاً بالآيات والكلمات والحروف ، لقوله تعالى : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . » فانّ هذه المطابقة تهديه الى المشاهدة ، والمشاهدة (تهديه) الى الصانع (انظر الدائرة رقم ٢٤ ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) . هذا آخر الدائرة الانفسية بموجب ما قررناه . واذا فرغنا من هذا ، وجب الشروع فى تحقيقهما (اى في تحقيق الدائرتين) . وهو هذا ، وبالله التوفيق [٩٣ الف] .

(٩٨٥) اعلم انّ تحقيق هاتين الدائرتين عبارة عن اطلاع العارف على ظاهرهما وباطنهما المعبّر عنهما بالملك والملكوت ، حتى يصل الى الحقيقة ـ اللذان (اى الملك والملكوت) هما قائماً بها ـ وهى الجبروت . ومن الجبروت (يصل العارف) الى اللاهوت وحضرته اللاهوتية التى هى اعلى الحضرات ، لقولهم : « ليس وراء عبّادان قرية » ولقوله تعالى : « قاب قوسين او ادنى » ولقوله : « ان المتقين فى جنات ونهر عند مليك مقتدر » ولقوله : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . » (وكل ذلك) اشارة الى هذه المشاهدة . وكذلك قول الكامل : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً . » فانّ الكل اشارة الى مشاهدة الحق

تعالى الذى هو موجد الكل ، والكل قائم به ، بل هو الكل من حيث الكل لقولهم : « احدٌ بالذات ، كلٌّ بالاسماء . » وقد سبق بيانه مراراً .

(٩٨٦) وهذه المشاهدة وان كانت تحصل بغير الدائرتين ، لكن (حصولها) فى الدائرتين الطف واقرب عند من يكون ميله الى الحسّ والخيال ابلغ ، لان المعنى اذا نزل من حضرة الروح الى حضرة القلب ، ومن حضرة القلب الى حضرة الخيال الذى هو اعظم المحسوسات ، (يكون) دركه اسهل وايسر . وقوله تعالى : « الله نور السماوات والارض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة ... » الى آخره اشارة الى هذه الصورة ، اى تشكيل صورة المعقول فى المحسوس ، وتشكيل آيات الآفاق فى النفوس . وكأنّى اُشاهد فيك انّك تقول بلسان الحال : لو اوضحت لنا هذه الصورة فى غير هذه الصورة ، لكان اولى واليق ، لانّ فهمنا قصير وذهننا بعيد (عن ادراك هذا) ، فما نتمكن من الوصول الى غور هذه المقالات والى كنه هذه الاشارات . فكرامةً لك نشرع فيه بوجه آخر ونقول:

(٩٨٧) اعلم انّ اكثر العارفين شرعوا فى تطبيق العالمين وتحقيق الصورتين . وكان غرض الكل معرفة الحق تعالى بواسطتهما ومشاهدته فى ضمنهما ، لقوله تعالى : « حتى يتبين لهم انه الحق . » وحصل مقصودهم، ووصلوا الى مطلوبهم . وقد شرعنا فى هذا التطبيق ، نحن ايضاً ، فى « التأويلات » على ابسط الوجوه ، وفى غير ذلك من كتبنا ، وخصوصاً فى « مجمع الدوائر ومنبع الجداول » . وما اتفق لنا ولا لأحد قبلنا احسن من هاتين الدائرتين ، لكن لما اشكل عليك حلّهما ، وصعب على ذهنك فهمهما ، وجب الشروع فى عبرهما تقريراً وتشكيلاً ، لكى يصل اليك معناهما ويظهر لك فحواهما .

(٩٨٨) وذلك ان تعرف انّ رئيس المعارف كلها وسيّد الحقائق بأسرها ، كما أشرنا اليها غير مرة ، ثلاثة : معرفة الحق تعالى ومعرفة

الانسان الكبير ومعرفة الانسان الصغير . والمقصود الحقيقى من هذه المعارف الثلاثة معرفة الحق تعالى فقط ، لانّ الانسان الكبير والانسان الصغير ما خلقهما الله الا لاجل ذلك ، بحكم قوله السابق : « كنت كنزاً مخفياً » وغيره من الاقوال . ومعرفته تعالى بغير معرفة هذين العالمين ـ اى الكبير والصغير ـ غير ممكنة بالاتفاق . فوجب معرفتهما . ومعرفتهما بغير معرفة تفاصيلهما بعد الاجمال ايضاً غير ممكنة . فلا بدّ من معرفتهما اجمالاً وتفصيلاً . ومعرفتهما اجمالاً وتفصيلاً ، بأحسن ما اشرنا اليه (فى الدائرتين) ، ما يمكن . ومع ذلك ، (فها نحن) نشير اليهما مرةً اُخرى تحقيقاً وتوضيحاً ، ولاجل قلبك وخاطرك وقبول استدعائك ايضاً . وهو هذا :

(٩٨٩) اعلم انّ العالم والآفاق والانسان الكبير مشتمل اجمالاً بعد الذات على العقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم الكلّ والافلاك التسعة والكواكب السبعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة . وامّا تفصيلاً فذلك غير ممكن الا بقدر الاستطاعة ، لقوله تعالى : « وما يعلم جنود ربّك الا هو » لانّ الممكنات التى هى عبارة عن المظاهر الآلهية ، هى بحسب التفصيل غير متناهية ؛ فالاطلاع عليها غير ممكن بذلك الوجه ، لكن بقدر ما قالوا وحصل لهم الاطلاع عليها ، لانّ تحت هذه الكليات والاجناس انواع الموجودات واصنافها المعبّر عنها بالآيات تارةً ، وبالكلمات اُخرى ، وبالحروف مثلها . ولا يصل اليها كما هى الا هو ، لقوله ايضاً : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انّه الحق . » وكذلك (لا يصل) الى كلماته (كما هى الا هو لقوله) : « وتمت كلمات ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم . » وقد تقدم بحث « الكلمات » و« الآيات » كثيراً ، فما نحتاج الى العود . وقوله تعالى : « الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى اجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربّكم توقنون » وقوله:

« وهو الذى خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهنّ يتنزل الامر بينهنّ لتعلموا انّ الله على كل شيء قدير وانّ الله قد احاط بكل شيء علماً » يكفى فى صحّة جميع ذلك ، لانّهما مخصوصتان بما قلناه ، من الاوّل الى الآخر .

(٩٩٠) واذا تقرر هذا وتحقق ، فـ (ها نحن نذكر) التطبيق بينهما . وهو انّ فى الآفاق العقل الكلى الذى هو اعظم الموجودات واشرفها ، وفى الانسان العقل الجزئى الذى هو اعظم الجواهر فيه والطفها ؛ وفى الآفاق النفسى الكلى ؛ وفى الانسان ، النفس الجزئى ويُعبّر عنهما ، فى بعض الصور ، بالروح والقلب ، لانّ العقل الاوّل معبّر عنه بالروح الاعظم كما عرفته ، والنفس الكلية (معبّر عنها) بالقلب . والمراد انّ فى الانسان الكبير روحاً وقلباً ، وفى الانسان الصغير كذلك . وقد يعبّر عن هذين الجوهرين بعبارات كثيرة [٩٣ ب] قد سبق (ذكر) اكثرها . وفى الآفاق (توجد) الهيولى الكلية ، و (يقابلها) فى الانسان النطفة . وفى الآفاق (توجد) الطبيعة الكلية ، و (يقابلها) فى الانسان الطبيعة الجزئية . وفى الآفاق (يوجد) الجسم الكلى ، (ويقابله) فى الانسان الجسد . وفى الآفاق ، العرشُ ـ اعنى الفلك التاسع الاطلس ـ وفى الانسان ، الدماغُ . وفى الآفاق ، الكرسى ـ اعنى الفلك الثامن الاقصى ـ وفى الانسان ، الصدر .

(٩٩١) وفى الآفاق (توجد) الافلاك السبعة ، و (يقابلها) فى الانسان الاعضاء السبعة ، من الرأس واليدين والرجلين والظهر والبطن . وفى الآفاق ، الكواكب السبعة ؛ وفى الانسان ، الارواح السبعة ، من المعدنية والنباتية والحيوانية والامّارة واللوّامة والملهمة والمطمئنة . وفى الافاق البروج ، الاثنا عشر ؛ وفى الانسان ، الحواسُ العشرة مع القوتين الشهوية والغضبية . وفى الآفاق ، العناصر الاربعة ؛ وفى الانسان ، الطبائع الاربعة ، لانّه ليس

مركّباً الا من العناصر الاربعة ، وهى (اى الطبائع الاربعة) السوداء والصفراء والدم والبلغم . وفى الآفاق (توجد) المواليد الثلاث ، و (يقابلها) فى الانسان القوى الثلاثة من المولّدة والمحرّكة والباعثة . وفى الآفاق ، الانسان الذى هو آخر المولّدات بحسب الصورة ، وان كان هو اوّل الموجودات بحسب المعنى كما بيناه ، و (يقابل ذلك) فى الانسان القلب الصورى الذى هو آخر المولّدات بحسب الصورة ، وان كان هو اول الموجودات بحسب المعنى .

(٩٩٢) هذا من حيث الكليات بوجه آخر وهو البسيط ، لانّ كليات العالم ليست شيئاً غير هذا . امّا من حيث الجزئيات ، فيمكن تطبيقها ايضاً ، كالجبال السبعة ، والابحر السبعة ، والاقاليم السبعة ، والمدن ، والقرى ، والمحلات ، والسحاب ، والمطر ، والرعد ، والبرق المسخر بين السماء والارض. ثم الانبياء السبعة ، والاولياء الاثنى عشر المعبّر عنهم بالاقطاب والائمّة . ثم الملائكة ، والجنّ ، والشياطين وغير ذلك . امّا الجبال ، فالجبال في الآفاق معلومة ، و (يقابلها) في الانفس القوائم السبعة تارةً ، من التى سبق ذكرها : من الرأس واليدين والرجلين والظهر والبطن ، وتارةً الاعضاء الرئيسية القائم بها البدن : من الكبد والقلب والدماغ ، المضاف اليها المرى والمرّة والكلية والطّحال . وامّا البحار السبعة (فمعلومة فى الآفاق ، ويقابلها من الانفس) القوى السبعة : من الجاذبية والماسكة والدافعة والهاضمة والغاذية والنامية والمصورة .

(٩٩٣) وامّا الاقاليم السبعة (فى الآفاق) فـ (يقابلها فى الانفس) الطبقات الدماغية او العينية ، فان كُلاً منهما سبعة . وامّا المحلات والقرى فذلك ظاهر من الاعضاء ، اى الاعضاء ظاهراً وباطناً ، وقد عيّنها الشيخ (ابن العربى) فى (كتابه) « التدبيرات الآلهية » مفصّلاً . وامّا السحاب (فى

الآفاق) فيقابلها فى الانسان الهموم والافكار الواردة عليه الموجبة للبكاء كالمطر، وللضحك كالرعد والبرق. وامّا الانبياء السبعة فيقابلها فى الانسان الاخلاق الحميدة ، من الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسخاء والحياء والزهد. وامّا الاولياء الاثنا عشر ، فكالحواسّ والقوى المذكورة بحسب الباطن دون الظاهر . وامّا الملائكة ، فالافكار والاذكار الجيدة ، وجبرئيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل منهم ، كالعقول الاربعة (فى الانسان) : من العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد . وامّا الجنّ ، فكالقوى المخفيّة فى البدن ، والوهميات بأسرها . وامّا الشياطين والابالسة، فكالافكار الرديئة والافعال الخسيسة وغير ذلك من الاحوال . وكل ما بقى من الآفاق ولم يحط به علمنا ، فعليك بالتطبيق على الوجه الذى عرفته .

(۹۹۴) وقد اشار الى هذا التطبيق الشيخ الاعظم (ابن العربى) فى « الفتوحات » ، وهو لطيف . نذكره ونشرع فى تشكيل غير ما سبق فى صورة الدائرتين ، وذلك قوله : « العوالم اربعة : العالم الاعلى ، وهو عالم البقاء ؛ ثم عالم الاستحالة ، وهو عالم الفناء ؛ ثمّ عالم التعمير ، وهو عالم البقاء والفناء ؛ ثمّ عالم النسب . وهذه العوالم (منحصرة) فى موطنين: فى العالم الاكبر ، وهو ما خرج عن الانسان ؛ وفى العالم الاصغر ، وهو الانسان . فامّا العالم الاعلى ، فهو الحقيقة المحمّديّة ، وفلكها الحياة ؛ ونظيرها من الانسان اللطيفةُ والروح القدسى . ومنهم العرش المحيط، ونظيره من الانسان الجسمُ . ومن ذلك ، الكرسىّ ؛ ونظيره من الانسان، النفس . ومن ذلك ، البيتُ المعمور ؛ ونظيره من الانسان ، القلب . ومن ذلك ، الملائكة ؛ ونظيرها من الانسان ، الارواح التى فيه والقوى . ومن ذلك ، زُحل وفلكه ؛ نظيره من الانسان القوة العلمية والنفس . ومن ذلك، المشترى وفلكه ؛ نظيرهما من الانسان ، القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ . ومن ذلك ، الاحمرُ وفلكه ؛ نظيرهما القوة العاقلة واليافوخ . ومن ذلك ، الشمس

وفلكها ؛ نظيرهما القوة المفكرة ووسط الدماغ . ثم الزّهرة وفلكها ؛ نظيرهما القوة الوهمية والروح الحيوانى . ثمّ الكاتب وفلكه ؛ نظيرهما القوة الخيالية ومقدم الدماغ . ثم القمر وفلكه ؛ نظيرهما القوة الحسّيّة والجوارح التى تحسّ .

(٩٩٥) « فهذه طبقات العالم الاعلى ونظائره من الانسان . وامّا عالم الاستحالة ، فمن ذلك كرة الاثير وروحها الحرارة واليبوسة ، وهى كرة النار ؛ ونظيرها من الانسان ، الصفراء وروحها القوة الهاضمة . ومن ذلك، الهواء وروحه الحرارة والرطوبة ؛ ونظيره (من الانسان) الدم وروحه القوة الجاذبة . ومن ذلك الماء وروحه البرودة والرطوبة ؛ نظيره [٩٤ الف] البلغم وروحه القوة الدافعة . ومن ذلك ، التراب وروحه البرودة واليبوسة ؛ نظيره السوداء وروحها القوة الماسكة . واما الارض فسبع طباق : ارض سوداء وارض غبراء وارض حمراء وارض صفراء وارض بيضاء وارض زرقاء وارض خضراء . نظير هذه السبعة من الانسان فى جسمه الجلد والشحم واللحم والعروق والعصب والعضلات والعظام .

(٩٩٦) « وامّا عالم التعمير ، فمنهم الروحانيون ؛ نظيرهم القوى التى فى الانسان . ومنهم عالم الحيوان ؛ نظيره ما يحسّ من الانسان . ومنهم عالم النبات ؛ نظيره ما ينمو من الانسان . ومن ذلك ، عالم الجماد ؛ نظيره ما لا يحسّ من الانسان . وامّا عالم النسب ، فمنهم العرض ؛ نظيره الاسود والابيض والالوان والاكوان . ثمّ الكيف ؛ نظيره الاحوال ، مثل الصحيح والسقيم . ثمّ الكم ؛ نظيره الساق اطول من الذراع . ثمّ الاين ؛ نظيره العنق مكان للرأس ، والساق مكان للفخذ . ثمّ الزمان ؛ نظيره : حركت رأسى وقت تحريك يدى . ثمّ الاضافة ؛ نظيرها : هذا أبى فأنا ابنه . ثمّ الوضع ؛ نظيره : لغتى ولحنى . ثم ان يفعل ؛ نظيره : اكلتُ . ثمّ أن ينفعل ؛ نظيره : شبعتُ . ومنهم اختلاف الصور فى الامّهات ، كالفيل والحمار

والاسد والصرصر ؛ نظير هذا (فى الانسان) القوة الانسانية التى تقبل الصور المعنوية ، من مذموم ومحمود : هذا فطن ، فهو فيل ؛ هذا بليد ، فهو حمار ؛ هذا شجاع ، فهو اسد ؛ هذا جبان ، فهو صرصر . » هذا آخره.

(٩٩٧) والحق انّه تطبيق حسن ، وان خالف تطبيقنا بحسب الظاهر ، (ولكن) ليس هناك تخالف ، لانّ المراد التطبيق (بين العالمين) على اى وجه يحصل . وكلّ من لم يدرك مقصوده من هذه التطبيقات ، من هذه الوجوه الموضحة والاشكال المجدولة ، فليس له قوة الادراك اصلاً ، فضلاً عن المشاهدة بالذوق والوجدان . وليس الكلام معه ، ولا هو مخاطب لنا.

ثمّ انّى اُحس منك شيئاً آخر ، وهو انّك تقول : انتم كنتم فى بحث الوجود المطلق والمقيّد ، وكيفية كثرة الوجود بعد تحقيق الوحدة الحقيقية له . وكنّا نتوقع منك التشكيل والجداول فى صورة الوجود المطلق ، وصيرورته الى المقيّدات . فأنتم اشتغلتم بالحق تعالى ومظاهره ، وغفلتم عن ذلك . فنريد ان تبين لنا هذه الصورة بالوجهين ، تقريراً وتشكيلاً ، لترتفع الشبهة بالكلية . ـ فهذا الالتماس سهل ، وهذا الاستدعاء حسن ، لكن ليس عندى فرق بين بحث الوجود المطلق ومقيّداته ، وبحث الحقّ تعالى ومظاهره ، لانّ هذا هو ذاك ، كما اثبتناه وبيناه عقلاً ونقلاً وكشفاً ، بحكم قوله تعالى : « قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن أيا ما تدعو فله الاسماء الحسنى. » ومع ذلك ، فما يضايقنا هذا منك بهذا المقدار ، لانّه امر ضرورى ، واجب القبول والامتثال . فنقول :

(٩٩٨) لا شكّ انّه قد ثبت انّ هذا الوجود المطلق المعبّر عنه بالحق تعالى ـ جلّ ذكره ـ واحد حقيقى من جميع الجهات ؛ ليس فيه كثرة اصلاً ، لا وجوداً ولا اعتباراً ، حتى الاطلاق واللااطلاق . فلم يبق حينئذٍ الا اعتباره بوجه آخر ، وهو اعتبار اضافته الى المقيّد ، او اعتبار اضافة المقيّد اليه ، لانّ كلّ مقيّد ، بهذا الاعتبار ، مطلق ؛ وكل مطلق،

بهذه الصورة ، مقيّد . ومن هذا قالوا : « التوحيد اسقاط الاضافات » لان الاضافة اذا اُسقطت لم يبق الا المطلق . وهذا هو التوحيد الحقيقى الصرف ، اى مشاهدة وجود واحد ، من غير اعتبار كثرة فيه بوجه من الوجوه ؛ ثمّ اعتبار الكثرة فيه (اى فى هذا الوجود الواحد) وهو اعتبار الكثرة والاضافة ؛ والاوّل موسوم بالجمع والاحدية ، والثانى (موسوم) بالتفرقة والواحدية .

(٩٩٩) اعنى (انّه) ان اعتبرت الحق تعالى او الوجود المطلق ، بشرط ان لا يكون معه شىء ، فهو مرتبة الاحدية الذاتية ، المستهلكة فيها الاسماء والصفات ، ويقال لها « جمع الجمع » و « حقيقة الحقائق » وغير ذلك . وان اعتبرته بشرط جميع الاشياء اللازمة له ، كلّيّها وجزئيّها ، فهو « مرتبة الواحدية » و « مقام الفرق » و « الحضرة الالٓهية » . وان اعتبرته بشرط ايصاله الاسماء الى مظاهرها الكلّيّة والجزئيّة ، بحسب استعداد القوابل والماهيات فى الخارج او بالعكس ، فهو « مرتبة الربوبية » . وان اعتبرته بشرط ثبوت الصور العلمية فيه فقط ، فهو « مرتبة الباطن مطلقاً » . وان اعتبرته بشرط ظهور تلك الصور فى الخارج ، فهو « مرتبة الظاهر » . و (اسمه تعالى) الاوّل والآخر ، عبارة عنهما (اى عن مرتبة الباطن ومرتبة الظاهر) . وان اعتبرته بشرط كلّيّات الاشياء فيه اجمالاً ، فهو « مرتبة العقل الاوّل » و « لوح القضاء » و « اُمّ الكتاب » . وان اعتبرته بشرط كون تلك الكلّيّات فيه جزئيّاتٍ مفصّلةً ، فهو « مرتبة النفس الكلية » و « لوح القدر » و « اللوح المحفوظ » او « الكتاب المبين » . وان اعتبرته بشرط كون تلك الاشياء مُصوّرة مشخّصة فى الخارج على الترتيب ، فهو مرتبة « الطبيعة الكلية » و « الجسم الكلى » بعد مرتبة « الهيولى الكلية » التى هى مرتبة « المادّة » و « العنصر الطبيعى للكلّ » . وكذلك

(الامر) الى آخر مرتبة الافلاك والعناصر والمواليد ، وما تحتها من الموجودات والمخلوقات ، علويةً او سفليةً ، كما عرفت اكثرها وستعرف الباقى منها .

(١٠٠٠) واذ فرغنا من هذا ايضاً ، لاجل خاطرك وقبول استدعائك ، وجب الشروع [٩٤ ب] فى دائرة مجدولة مشكلة مسمّاة بالدائرة الوجودية غير ما تقدم بيانها مرّةً فى التمهيدات . وهى هذه وبالله التوفيق . وهذه صورة الدائرة الوجودية ، المشتملة على تعيين الوجود المطلق وتجرّده فى نفسه ، وتعيين الوجودات المقيّدة المضافة اليه التى هى الموجودات الممكنة من العلويات والسفليات ، كما بيناه مراراً ، لا سيّما فى الحق تعالى ومظاهره التى هى الوجود المطلق حقيقة . هذه الدائرة مشتملة على ذكر المقيّدات بوجهين ، وان كان لها وجوه اُخرى بالنسبة الى المطلق (انظر الدائرة **رقم ٢٥** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) . هذا آخر الدائرة الوجودية على الوجه الذى قررناه . واذا فرغنا منها ومن بحث الوجود المطلق ومقيّداته ، وكيفيّة ظهور الحق تعالى فى صور المظاهر الكونية ، فلنشرع فى الركن الثالث وبحث العلوم الارثية والكسبية [. . .] وهو هذا . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل [٩٥ الف] .

الركن الثالث

فى بيان العلوم المنسوبة الى اهل الله وخاصته من الانبياء والاولياء وتابعيهم من ارباب الذوق والشهود ، وبيان موضوعاتها ومباديها بعد تعريفها وبيان انها ارثية لا كسبية . ثم تعيين معلوماتهم بوجوه مختلفة وكذلك بالنسبة الى الحكماء وعلومهم ومعلوماتهم ومعارفهم وحقائقهم ، وبالنسبة الى المتكلمين وعلومهم ومعارفهم وحقائقهم مثله لانهم فى معرض اهل الله لا غير ، بعد بيان موضوع علومهما باصطلاحهم وعبارتهم ليتحقق الحال على ما ينبغى .

وبالله التوفيق والعصمة

(۱۰۰۱) اعلم ، ايها السامع ــ كحل الله عين بصيرتك بنور الفهم والتحقيق ! ــ انّ هذا الركن مشتمل على بيان علوم اهل الله تعالى وخاصّته وبيان معلوماتهم على الوجه الذى تقرر ، وكذلك بيان علوم الطائفتين المذكورتين من المتكلّمين والحكماء ، ومعلوماتهما كذلك . وهذه الابحاث حيث انّ لها طولاً وعرضاً وبسطاً وتوسيعاً ، ولا يتيسر تحقيقها الا بأبحاث كثيرة جليلة ، نريد ان نقرّرها فى اقسام ثلاثة ، وتخصيص كل قسم منها بطائفة من الطوائف الثلاثة ، بحيث يكون ذلك القسم مشتملاً على فصول متعددة . واوّل تلك الاقسام جعلناه فى علوم اهل الله وخاصّته ، لانّ لهم التقدم عليهما من كل الوجوه . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

القسم الاول

فى علوم اهل الله وخاصته من الصوفية الحقة ، ثم فى معرفة معلوماتهم وهو مشتمل

على فصول منها :

الفصل الاول

فى تحقيق العلوم وتعريفها

(١٠٠٢) لا شكّ انّ تعريف العلم (هو) فى غاية الصعوبة ، لانّه (اى العلم) عند البعض (هو) بديهى وجدانى . وعند البعض (هو) كسبى او ضرورى ، لكن بقدر الاستطاعة لا بدّ منه . فمطلق العلم ما له تعريف ، لا عندهم ولا عند غيرهم ، لانّ مطلق العلم هو الذى يشمل علم الواجب وعلم الممكن ، ولا يمكن تعريف مثل هذا العلم بوجه من الوجوه. ومن هذا صار تعريف علم الواجب غير تعريف علم الممكن ، لانّ علم الواجب (هو) فعلى ذاتى حقيقى ازلى ؛ وعلم الممكن (هو) انفعالى عارضى مجازى كسبى · وامّا (التعريف) المفيد (فى هذا الباب) فالعلم عندهم عبارة عما يُكشف لهم من الله خاصّة ، بطريق الوحى والالهام او الكشف . والكشف عبارة عن رفع الحجاب عن وجه المعلوم المطلوب لهم ، بأىّ وجه كان ، لانّ العلم عندهم من الوجدانيات الذوقيات ، لا الكسبيات الرسميات . واليه اشار بعض العلماء وقال : « والعلم لا يُحدّ ولا يُعرّف كالوجود ، فانّه من الصفات الوجدانية . وهل هو صورة مساوية للمعلوم فى (نفس) العالم ؟ او هو اضافة بين العالم والمعلوم ؟ فيه خلاف . والاصلح والاقرب الى الحق انّه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم . وكما تصحّ اضافة

العلم الى الموجود ، كذلك تصحّ اضافته الى المعدوم ؛ فانّا نعلم طلوع الشمس غداً ، وهو معدوم الآن . ومن هذا قالوا : كل شيء يُعرّف بالعلم . فاذا عرّفنا العلم بالعلم ، يلزم الدور ، وان عرّفنا العلم بعلم آخر ، يلزم التسلسل ؛ وان عرّفناه بغيره ، فليس غير العلم الا الجهل ، ولا يمكن تعريف العلم بالجهل اصلاً . فلم يبق الا ان تعدّه من الوجدانيات والكشفيات ، كما هو رأى اهل الله . »

(١٠٠٣) واذا عرفت هذا ، فنقول بعبارتهم ما قالوا فيه . واوّل ذلك هو قول الامام محمّد الغزالى فى رسالته « العلم اللدنى » وتعريفه فيها ، وهو قوله : « العلم هو تصوّر النفس الناطقة حقائق الاشياء وصورها المجرّدة عن الموادّ بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها ، ان كانت مفردة وان كانت مركّبة . والعالم هو المحيط المدرك المتصور . والمعلوم هو ذات الشيء الذى ينتقش علمه فى النفس . وشرف العلم يكون على قدر شرف معلومه . ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم . ولا شكّ انّ افضل المعلومات واعلاها واشرفها واجلّها هو الله تعالى الصانع المبدع الحق الواحد . فعلمه ـ وهو علم التوحيد ـ (يكون) افضل العلوم واجلّها واكملها . وهذا العلم (هو) ضرورى لكل احد ، واجب تحصيله على جميع العقلاء ، كما أمر به صاحب الشرع ـ صم : « طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة » كما أمر بالسفر فى طلب هذا العلم فقال : « اطلبوا العلم ولو بالصين . » وعالم هذا العلم هو افضل العلماء . وبهذا السبب خصّهم الله تعالى بالذكر فى أجلّ المراتب ، فقال عزّ من قائل : « شهد الله انّه لا اله الا هو والملائكة واُولو العلم قائماً بالقسط . » فعلماء علم التوحيد بالاطلاق هم الانبياء وبعدهم الاولياء وبعدهم العلماء الذين هم ورثة الانبياء ، لقوله ـ صم : « العلماء ورثة الانبياء . » وسيجىء بحث الورثة وبحث العلوم الارثية الحاصلة بغير الكسب ، والفرق بينها وبين العلوم الكسبية الرسمية .

(١٠٠٤) وقال الآخر من المشايخ ما يعضد القول المتقدم : « المعرفة اخصّ من العلم ، لانّها تطلق على معنيين ، كلّ منهما نوع من العلم . احدهما [٩٥ ب] العلم بأمر باطن يستدلّ عليه بأمر ظاهر ، كما اذا توسمت شخصاً ، فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه . ومن ذلك ما خوطب به رسول الثقلين ـ صم ـ فى قوله تعالى : « ولتعرفتهم بسيماهم » « ولتعرفنهم فى لحن القول . » وثانيهما العلم بمشهور سبق به عهد ، كما اذا رأيت شخصاً رأيته قبل ذلك بمدة ، فعلمت انّه ذاك المعهود ، فقلت : عرفته بعد كذا سنة عهدته . فالمعروف على الوجه الاوّل ، غائب ؛ والمعروف على الوجه الثانى ، شاهدٌ . وهل التفاوت البعيد بين عارف وعارف ، الا لبعد التفاوت بين المعرفتين ؟ فمن العارفين من ليس له طريق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته : « اُولئك ينادون من مكان بعيد . » ومنهم من تحمله العناية الازلية ، فتطير به الى حريم الشهود ، فيشهد المعروف ـ تعالى جدّه ـ بعد المشاهدة السابقة ، فى معهد « ألستُ ؟ » ويعرف به ذاته واسماءه وصفاته ، عكس ما يعرفه العارف الاوّل . وبين العارفين بون بعيد ، اذ الاوّل ، لغيبة معروفه ، هو كنائم يرى خيالاً غير مطابق للواقع ؛ والثانى ، لشهود معروفه ، هو كمتيقظ يرى مشهوداً حقيقياً مطابقاً له . والى ذلك اشار ابن الفارض فى قصيدته :

وبى ذكر اسمائى تيقظ رؤية وذكرى بها رؤيا بوسن وهجعة
كذلك بفعلى عارفى بى جاهلٌ وعارفه بى عارف بالحقيقة

(١٠٠٥) « والحق ـ سبحانه ـ وحدانى الذات والصفات والاسماء والافعال ، بمعنى انّ كل شيء نسب اليه (من) ذات او صفة او اسم او فعل ، فنسبتها (اى الاشياء كلّها) اليه مجازية ، لانّها (اى الاشياء) فى الحقيقة (هى) عكوس انوار تجلّيات الذات الاحدية والصفات الازلية والاسماء الالٓهية فى مظاهر الكون ؛ وليس لمظاهرها شيء منها حقيقة ، كالمرآة من

الصور المتجلية فيها . فالسمع والبصر وغيرهما من الصفات ، فى اىّ موصوف كان ، هما لله تعالى حقيقةً ؛ وقوله تعالى : « وهو السميع البصير » اشارة الي تخصيصه بالصفات والاسماء . واظهار الحق تعالى سرّ ذاته وصفاته فى مظاهر افعاله ، ما كان لخفائه عليه قبل ذلك ، كما حكاه ابن الفارض عن المحبوبة ، بلسان الجمع ، فى قصيدته ايضاً :

مظاهر لى فيها بدوتُ ولم اكن عليَّ بخافٍ قبل موطن برزةِ

ولكن يتجلّى تعالى باسمه الظاهر آخراً ، كما كان متجلّياً باسمه الباطن اوّلاً ، والعجب كل العجب انه تعالى ما ظهر بشيء فى مظاهره ، الا وقد احتجب به ؛ وما احتجب بشيء الا وقد ظهر فيه .

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التكوين فى كلّ برزة

وذلك من اتقان صنعته وبليغ حكمته وكمال ظهوره ، لقوله ـ جلّ ذكره : « ذلك تقدير العزيز العليم . »

(١٠٠٦) هذا مضى . وكان لنا فيه غرض ، اى فى نقل هذين القولين من هذين الشيخين . والمراد انّ المعرفة عندهم غير العلم ، وهى اعظم منه بالنسبة الي واجب الوجود وغيره . فانّ العلم لا يخلو من وجهين : امّا ان يكون بالواجب وما يتعلّق به ، وامّا بالممكن وما يتعلق به ، لانّه ليس فى الخارج غيرهما بالاتفاق . والكلام فى الموجودات الخارجية دون المعدومات الذهنية . فالعلم بالواجب ، بغير هذا الوجه ، مستحيل غير ممكن . فلم يبق الا (ان يكون العلم بالواجب) بهذا الوجه ، اى بالكشف والمشاهدة . وان حُقّق (فى الامر) ، عُرف انّ العلم بالممكن بغير هذا الوجه ايضاً غير ممكن ، بل هو مستحيل ، فانّ حقيقة الممكن ، كما سبق ، ليس الا هو تعالى وحقيقته لا تعرف الا بهذا الوجه . فرجع الكل الى الكشف والمشاهدة . وهذا هو المطلوب . وفيه قيل :

انتم حقيقة كل موجود بدا ووجود هذه الكائنات توهّمُ

فافهم ! فانّه لطيف دقيق . والشيخ الاعظم صدر الدين القونوى الذى هو اعظم اقطاب هؤلاء ، قد اشار الى تحقيق العلم والمعرفة والحكمة بعبارة حسنة وجيزة لطيفة فى كتابه الموسوم بـ « مفتاتيح الغيب » لا بدّ من ذكرها ههنا . وهو قوله :

(١٠٠٧) « اعلم انّ الحضرة العلمية مشتملة على مراتب كثيرة كلية ، وهى حضرة العلم وحضرة المعرفة وحضرة الحكمة وحضرة التقدير والقدر . فالعلم (هو) الكشف الاحاطى التمييزى للمعلومات على ما هى عليه من كلّ واحدٍ واحدٍ ، بلوازمها ولوازم لوازمها . والمعرفة هى العلم بحقائق المعلومات من حيث حقيقتها ، ومجرّدةً من لوازمها ولوازم لوازمها ، وترتيبها فى مراتبها لا غير . والحكمة عبارة عن العلم بالمراتب والحقائق المرتّبة ، والترتيب الواقع بين حقائق المعلومات واللوازم والعوارض ، و (العلم) بالمواطن والاحوال . وحضرة التقدير تلى حضرة العلم . وهى عبارة عن تعيّن أقدار الحقائق وخصوصياتها فى العلم بحسبها ، على قدرها . فالتقدير من المقدِّر القدير ، بحسب قدر المقدَّر العزيز وقدره فى العلم . ومن كوشف بهذه الحضرات كلّها وأحاط بحقائقها ، بما به الامتياز وبما به الاشتراك ، [٩۶ الف] كان اكشف المكاشفين . جعلنا الله واياكم منهم ، بفضله وكرمه فانّه على ما يشاء قدير . »

(١٠٠٨) والحاصل من ذلك وغيره (هو) انّ العلم اعمّ من المعرفة والمعرفة اخصّ من العلم . ويطلق على كليهما العلم . والعلم هو الكشف الاحاطى ، التمييزى ، الانفعالى بالنسبة الينا ؛ وهو الكشف التامّ ، الحقيقى ، الذاتى ، الفعلى بالنسبة الى الواجب ، كما تقدم ذكرهما . هذا من لسان الذوق ، بقدر هذا المقام . وامّا من لسان التقرير والعبارة المتداولة ، فمن قائل يقول : انّه ــ اى العلم ــ معلوم بالضرورة ومنكشف بالحقيقة ، فلا يحتاج الى حدٍ يوضحه وبيان يكشفه . ومن قائل : انّه يُطلب له حدّ

ورسم يحقق معناه ويميزه عن غيره من الماهيات ، وهؤلاءهم الاكثرون . امّا الاوّلون ، فاحتجوا بأنّ أحدنا يعلم كونه عالماً ، وتميزه عن كونه ظانّاً ومحقّاً وشاكّاً . ولا شيء اظهر مما يميزه الانسان من نفسه . فكما لا يحتاج (الانسان) ان يميز بالحدّ جوعه وعطشه وألمه ولذته ، فكذلك العلم . وايضاً لو احتاج كلّ شيء الى حدّ ، للزم التسلسل او الدور ، وهما باطلان . فثبت انّه لا بدّ من الانتهاء الى أُمور غنية عن الحدّ ، ضرورية التصور . ولا شيء اظهر من المحسوسات والوجدانيات . والعلم هو من باب الوجدانيات ، فلا يحتاج لظهوره الى حدّ اصلاً . ولهذه الادلة اجوبة ، ليس هذا موضعها.

(١٠٠٩) وامّا الآخرون القائلون بأنّ حقيقة العلم غير متصوّرة بالضرورة ، فقد اختلفوا فى تفسيره . فمنهم من فسّره بأنّه اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اقتضائه سكون النفس . ومنهم من قال : هو ما به اقتضى سكون النفس . ومنهم من قال : هو معرفة المعلوم على ما هو به . ومنهم من قال : هو ما تتصف به الذات بأنّها عالمة ، او بأنّه يصحّ من الذات احكام الاشياء واتقانها . وهذه العبارات وما شاكلها ، وان اختلفت ، فانّها تقتضى انّ العلم معنى يقوم بالذات العالمة ، فيوجب لها الوصف به ، وتنكشف لها الاشياء وتظهر . فهو – اى العلم – الامر الذى به يقع الانكشاف . وربّما عبّر عنه بعضهم بالكشف ، اذ بالكشف يحصل الانكشاف ، كما تحصل الحركة بالتحرك ، وبالسواد التسوّد . وههنا ايضاً ابحاث ستجيء فى اماكنها ، عند ذكر الحكيم والمتكلم . والحاصل المنقّح من كلامهم عند التحقيق هو انّ العلم عبارة عن الكشف التامّ عن وجه المعلوم المخصوص بذلك العلم . وهذا موافق لقول العارف بالله ، كما عرّفه بوجوه متعددة . واذا تقرر هذا ، وجب الشروع فى موضوع علومهم وتوضيح معتقدهم ، لرفع الشبهة عن اعتقاد اكثر الناس ، بأنّ اكثرهم يعتقدون انّ هؤلاء القوم ما لهم فى العلوم موضوع ، وفى الاعتقاد محمول : « ذلك ظنّ الذين كفروا

بربّهم فويل للذين كفروا من النار . » وهو هذا . وبالله التوفيق ، وهو يقول الحق وهو يهدى السبيل .

الفصل الثانى

فى موضوع علوم اهل الله ومحمولها الشاهد بصحة اعتقادهم وقواعدهم المخفية على غير اهلها

(١٠١٠) اعلم انّ موضوع العلوم العقلية الحكمية والعلوم النظرية الكلامية والعلوم الحقيقية الآلهية ، فى الحقيقة ، (هو) شيء واحد . والعبارة تختلف والاشارة تتنوع . واختلاف العبارات وتنوّع الاشارات لا يدلان على اختلاف الموضوعات وتغاير الماهيات . امّا العلوم العقلية فصاحبها الذى هو الحكيم ، عنده موضوع العلم الآلهى ، الذى هو المقصود بالذات من اقسام الحكمة ، الوجودُ ومعرفته المنتهيةُ الى معرفة الحق تعالى ، وما يتعلّق بذلك من المعارف والحقائق . واكثر كتبهم مملوءة بذلك . ويُعرف تحقيق ذلك من تعريف علومهم بقولهم : « العلم هو حصول صورة المعلوم فى نفس العالم . » ومرادهم انّ معلومهم هو الحق تعالى ، وانّهم (هم) العالمون به . وهذا ظنّ فاسد وتوهم كاذب : « وهم يحسبون انّهم يحسنون صنعاً » الآية ، لانّ العلم بالله ليس كذلك ، وليس له صورة تنتقش فى النفس او العقل . وهذا من قلّة العقل وغلبة الظن : « ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . » والامام العلامة الشهرستانى ذكر فى « ملله ونحله » من قواعدهم واُصولهم شيئاً يسيراً ، وهو يشهد بصدق هذا القول . وهو ما قال :

(١٠١١) « ثمّ الفلاسفة قالوا : انّ العلم ينقسم الى ثلاثة اقسام: علم ما ، وعلم كيف ، وعلم كم . فالعلم الذى يطلب فيه ماهيات الاشياء هو العلم الآلهى ؛ والعلم الذى يطلب فيه كيفيات الاشياء هو العلم الطبيعى ؛

والعلم الذى يطلب فيه كميات الاشياء هو العلم الرياضى ، سواء أكانت الكميات مجرّدة عن المادّة او كانت مخالطة (لها) . فأحدث بعدهم ارسطاطاليس الحكيم علم المنطق وسماه « تعليميات » . ـ وانّما هو جرّده من كلام القدماء ، والا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق . وربّما [٩٦ ب] عدّها (اى قوانين المنطق) ارسطاطاليس آلة العلوم ، لا من جملة العلوم . فقال : الموضوع فى العلم الآلهى هو الوجود المطلق ؛ ومسائله (هى) البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود . والموضوع في العلم الطبيعى هو الجسم ؛ ومسائله (هى) البحث عن احوال الجسم من حيث هو جسم. والموضوع فى العلم الرياضى هو الابعاد والمقادير ، وبالجملة (هى) الكمية من حيث انّها مجرّدة عن المادّة ؛ ومسائله (هى) البحث عن احوال الكمية من حيث هى كمية . والموضوع فى علم المنطق هو المعانى التى فى ذهن الانسان ، من حيث يتأدّى بها الى غيرها من العلوم ؛ ومسائله (هى) البحث عن احوال تلك المعانى من حيث هى كذلك . » هذا آخر قوله فيه.

(١٠١٢) امّا العلوم النظرية فصاحبها الذى هو المتكلّم ، عنده موضوع علم الكلام (هو) معرفة الحق تعالى ومعرفة ذاته وصفاته وافعاله وما يتعلّق بذلك من المعارف ، كما لا يخفى على اهله . وعلم الكلام عندهم هو اشرف العلوم واعظمها . وكيف لا يكون كذلك ، وموضوعه (هو) معرفة الحق تعالى وذاته وصفاته وافعاله ؟ وامّا العلوم الحقيقية فصاحبها الذى هو المتصوّف ، عنده موضوع علم التصوّف (هو) معرفة ذات الحق تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ، وما يتعلّق بذلك من المعارف .

(١٠١٣) وهذا كله شىء واحد ، راجع الى حقيقة واحدة ، وهى معرفة الحق تعالى وذاته وصفاته وافعاله . لكن التفاوت يقع بحسب تحقيق المعارف ، لا بحسب تعريف الموضوع ، لأنّ الحكيم يبنى معارفه و مطالبه على براهين عقلية ومقدّمات قياسية وترتيبات منطقية ، لتحصيل النتيجة

الصحيحة ؛ و من لم يحصل ذلك بذلك (من الحكماء) ، يبق محروماً محجوباً معارضاً لغيره ، مخاصماً لاهله . و المتكلم يبنى أيضاً معارفه ومقاصده على الدلائل العقلية و الشواهد النقلية ، لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينية ؛ و من لم يحصل ذلك بذلك (من المتكلمين) يبق محجوباً عن المقصود ، ممنوعاً من المطلوب ، مجادلاً لغيره ، معارضاً لاهله . والمتصوّف يبنى معارفه ومطالبه على الكشف والشهود والوجدان والعرفان ، الحاصلة له من الله تعالى بالفيض والتجلّي والالقاء والقذف المعبّر عنها تارةً بالوحى ، وتارةً بالالهام ، وتارةً بالكشف ، على أنواع طبقاتها وأصناف درجاتها . فيحصل له (أى للمتصوف) بذلك مقصوده ، ويصل الى مطلوبه . فلا يعارض حينئذٍ أحداً ولا يخالف أحداً ، لانّه يعرف أنّ الكل طالبون له ـ أى للحق تعالى ـ وان ضلّوا ، متوجهون اليه وان اختلوا ، و«الطرق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق .»

(۱۰۱۴) ومع ذلك استدلالنا على ضلالهم وانحرافهم عن الطريق المستقيم ، وعلى اختلالهم في الدين القويم ، ليس الا بقولهم ، لانّهم بأنفسهم أقروا بجهلهم وأظهروا عجزهم . أمّا الحكماء ، فلانّ أعلمهم وأعظمهم الذى هو الرئيس بن سينا ، قد أقرّ في أكثر كتبه بجهله وعجزه عن تحقيق شيء من الاشياء ، ممكناً كان أو واجباً ، بسيطاً كان أو مركّباً ، كقوله في بعض تصانيفه : «الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر . فانّا لسنا نعرف من الاشياء الا خواصّها ولوازمها والاعراض اللازمة لها ؛ ولا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحد منها ، الدالّة علي حقيقته ، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وعوارض ولوازم . فلا نعرف حقيقة الاوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء ولا الماء ولا الارض . ولا نعرف حقيقة الاعراض ولا السواد ولا البياض . » وكقوله بعبارة أُخرى : « نحن لا نعرف حقيقة الاوّل ـ تعالي وتقدّس ـ انّما نعرف منه أنّه يجب له الوجود أو مايجب

له الوجود ، وهذا لازم من لوازمه ، لا حقيقته . ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اُخر ، كالوحدانية وسائر الصفات . وحقيقته ان كان يمكن ادراكها ، هى الموجود بذاته ، أى (أنّه هو) الذى له الوجود بذاته . ولكن معنى قولنا : « الذى له الوجود بذاته » اشارة الى شيء لا نعرف حقيقته ، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات ، فانّ الماهيات يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها ، وهو فى ذاته علة الوجود .»

(١٠١٥) وله (اى لابن سينا) في ذلك قاعدة اُخرى كليّة ، وهى قوله : « الاطلاع على حقائق الاشياء ليس في قدرة الانسان ، لانّ الاشياء امّا بسائط أو مركّبات ؛ فالبسائط لا يمكن معرفتها ، فانّ معرفة الشيء على الحقيقة تكون بالجنس والفصل ؛ والبسائط لا جنس لها ولا فصل ، فلا يمكن معرفتها ، لانّه لو كان لها جنس أو فصل لم تكن بسائط ، وقد ثبت بساطتها . والمركّبات كذلك ، فانّ معرفة المركّب موقوفة على معرفة أجزائه ، وأجزاؤه بسيطة ، فلا يمكن معرفتها أيضاً . فلا يتمكن الانسان أن يعرف شيئاً أصلاً حقيقةً ، بل (يعرفه) باللوازم والعوارض . »

(١٠١٦) ومن كمال جهله (اى ابن‌سينا) بالاشياءِ ، خصوصاً بالبارى تعالى ، (أنّه) قال بعدم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية ، مع أنه (اى ابن سينا) مقرّ بأنّ العلم بالعلّة موجبٌ للعلم بالمعلول ، وُمقرّ بأنّ العالَم معلول للحق وهو له علّة ، وُمقرّ بأنّ الحق عالِم بذاته أزلاً وأبداً ، و(عالِم) بما صدر وبما يصدر (عنه) الى غير نهاية ، لقوله : « وما يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض » وقوله : « والله بكل شيء عليم . » وهذا نقيض صرف وجهل محض . وكذلك قال (ابن سينا) بقدم العالم وعدم العود الى المبدأ بحسب الصورة ، واستحالة الخرق والالتئام على بعض الاجسام ، وأمثال ذلك . والحكماء على قسمين : فلسفى واشراقى ؛ يكفى للفلسفى ما يقول فيه الاشراقى ، وللاشراقى [٩٧ الف] ما يقول فيه الفلسفى . وسيجيء

تحقيقهم وتفصيلهم في أماكنهم من هذا الركن ؛ ومفاسدهم ومغالطهم أكثر من أن تحصى .

(١٠١٧) فجماعة هذا قولهم واعتقادهم ، كيف لا يقال فيهم : إنّهم ضلّوا وأضلّوا ؟ وكيف يجوز وصفهم بالعلم والحكمة ؟ وكيف يطلق عليهم اسم الاسلام ؟ وكيف يجوز لهم الطعن في أهل الله وخاصّته من أرباب التصوف ، مثل قولهم فيهم : ليس لهم موضوع فى العلوم ، ولا محمول في العقائد ، وانّ كلامهم وقولهم خطابيات مهملات ، لا أصل لها ؟ فلا جرم (انّهم) استحقّوا بمثل ما خوطبوا به وأكثر منه ، وصدق عليهم قوله تعالى : « قل هل انبئوكم بالاخسرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً اولئك الذين كفروا بآيات ربّهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً . » ووافق فيهم قول عبيده نظماً ونثراً . أمّا النظم فكقولهم :

أتقدح فيمن شرف الله قدره — وما زال مخصوصاً به أطيب الثنا ؟
لعمرك قد أخطأت فيما فعلته — و ليس قبيح الفعل في الناس هيّنا
رجال لهم سرّ مع الله خالصٌ — ولا أنت من ذاك القبيل و لا أنا
تميل الى قبح و تبدى تحسّناً — فلا أنت مذكور هناك ولا هنا

وأمّا النثر ، فكلّ ما سبق منه والذى يجيء بعده

(١٠١٨) هذا بالنسبة الى الحكماء وعلومهم وقواعدهم وعقائدهم . وأمّا بالنسبة الى المتكلمين وعلماء الظاهر ، فانّ أعظمهم وأعلمهم أيضاً الذى هو الامام فخرالدين الرازى ، ذهب الى أنّ وجوده تعالى زائد على ماهيته، كوجود الممكنات . وهذا دالّ على نهاية جهله وكمال عجزه فى الله تعالى وفي معرفته . فانّ وجوده تعالى لو كان زائداً على ذاته ، لكان بذاته محتاجاً الى وجود يقوم به ، وهذا لا يكون واجباً بل ممكناً . فلينظر العاقل الى جهله في مثل هذا المقام وقوله في ذلك ، وهو أنّه قال : « وجود الواجب

تعالى زائد على ذاته ، لأنّ وجوده معلوم وذاته غير معلومة ، فيكون الوجود زائداً على ذاته ، وكذلك صفاته . »

(١٠١٩) وفساد هذا القول (هو) في غاية الوضوح ، (و ذلك) من وجهين : (الاوّل) انّ أكثر العقلاء ذهبوا الى أنّ وجوده تعالى عين ذاته ونفس حقيقته ، بعكس وجود الممكن ، فانّه زائد على ذاته وحقيقته ، لا سيما (أنّ) الحكماء والصوفية قد اتفقوا على ذلك . والثانى انّ وجوده تعالى لو كان زائداً على ذاته وماهيته ، لكان له ماهية غير الوجود ؛ فكان يلزم من هذا امّا احتياجه الى الوجود ، أو تقدم ماهيته على وجوده ؛ فتلك الماهية لو فرضناها معدومة ، لكان يلزم أنّ ماهية الواجب معدومة قبل الوجود ، وهذا محال ؛ وان كانت موجودة ، يلزم تقدم موجود آخر على وجود الواجب، وهذا أيضاً محال بالاتفاق ؛ وان فرضناها لا موجودة ولا معدومة ، بل من حيث هى هى ، يلزم أنّ ماهية الواجب بالذات ، قبل الوجود ، كانت لا موجودة ولا معدومة ، وهذا أظهر استحالة من الوجهين (السابقين).

(١٠٢٠) والجواب عن ذلك قد سبق عند بحث الوجود ، وهو في غاية السهولة . أعنى اذا (نحن) منعنا المقدمة الاولى ، فلا يلزم من ذلك شيء، وهو قوله : « الوجود معلوم وذاته غير معلومة » ، لأنّ الوجود لو كان معلوماً لكانت الذات معلومة ، لأنّه لا فرق بين ذاته تعالى ووجوده . فثبت أنّ وجوده لم يكن معلوماً ، وكذلك صفاته . فانّه (اى فخرالدين الرازى) وجميع الاشعريين ذهبوا الى هذا ، ولم يعرفوا أنّ صفاته اذ جعلوها زائدة يلزم منها احتياج الذات اليها ، كاحتياجها الى العلم والقدرة والارادة وغير ذلك ، لانّه ، من الحكم بالغيرية والزيادة ، يلزم هذا ضرورةً . وقد بيّنّا قبل ذلك أيضاً أنّ صفاته تعالى لا تخلو من وجوه ثلاث : امّا أن تكون نفس الذات ، أو جزءها ، أو زائدة عليها . أمّا الزيادة فلا يجوز ، فانّه يلزم منها المفاسد المذكورة . وأمّا الجزء ، فلانّه يلزم منه التركيب الموجب

للامكان ، لانّ كلّ مركّب ممكن ، لاحتياجه الى جزئه ، وشهادة جزئه أنّه غيره ، والفرض أنّه واجب ، فلا يجوز (أن تكون صفاته تعالى جزءاً لذاته). فلم يبق الا أن تكون الصفات نفس ذاته ، وهذا هو المراد. وقولهم : «انّها لا نفس الذات ولا غيرها» ليس بجواب مشبع ، لانّ المراد اثباتها في الخارج ، لا أنّها في الخارج عين الذات وفي العقل غيرها ، لانّ العقل يحكم بأشياء كثيرة لا وجود لها في الخارج ، كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ؛ (وذلك ثابت) بقولهم : انّ هذا أمر عقلي ذهني ، لا خارجي حقيقي . وقد بسطنا الكلام في هذا أيضاً عند بحث الوجود وبحث التوحيد.

(١٠٢١) والغرض أنّ كلام هؤلاء اذا كان ، في معرفة وجود الحق ومعرفة صفاته ، هذا ، ففي معرفة أشياء اُخرى كيف يكون ؟ وقد تقرر أنّ من عرف الحق عرف الاشياء كلّها ، ومن جهل الحق جهل الاشياء كلّها . وبيانه أنّ كلّ موجود في الخارج عندهم ينحصر في الواجب والممكن ؛ والممكن ينحصر في الجوهر والعرض والجسم المركب منهما . ومعرفة الجسم والعرض تتوقف على معرفة الجوهر ، ومعرفة الجوهر قطّ لا تحصل بقولهم ، لانّ الجوهر عندهم تنتهي الى اثبات الجوهر الفرد ، واثبات الجوهر الفرد في غاية الصعوبة والشدة ، لاسيّما في تحقيق المركّبات منه الذي هو الجسم. فانّ من فرض جواهر ثلاث متلاصقة ، يلزمه تقسيم الجوهر الوسطاني ؛ وكذلك تداخل الجوهر والاجسام . والاقسام بأسرها باطلة ، فلا يمكن معرفة شيء منها ، لا معرفة [٩٧ ب] جوهر ولا جسم ولا عرض . ويكفي جوابهم في هذا من الحكيم ، دون جواب بعضهم لبعض . فانّ المتكلمين كالحكماء على قسمين : أشعري ومعتزلي ؛ يكفي للاشعري ما يقول فيه المعتزلي ، وللمعتزلي ما يقول فيه الاشعري ، فضلاً عمّا يقوله فيهما الحكيم والصوفي .

(١٠٢٢) وقد نقل عن فخر الدين الرازي أنّه كان ذات ليلة قاعداً يبكي ، فسأله بعض تلامذته عن سبب البكاء . فقال : أبكي على مسألة كنت

عليها منذ ثلاثين سنة ، فلاح لى الآن أنّها غير صحيحة . فقال تلميذه : يا شيخ ! لم لا يجوز أن تكون ، بعد ثلاثين سنة اُخرى ، يلوح لك أنّ هذه المسألة أيضاً غير صحيحة ؟ ولم لا يجوز أن تكون جميع معلوماتك على هذا الوجه ، أعنى يلوح لك بالكشف الصحيح التامّ أنّ جميع معلوماتك كذلك ؟ ـ وقد كتب له الشيخ الاعظم محيى الدين بن العربى كتاباً مطولاً ، ارشاداً له الى طريق المحققين من أهل الله ، في لباس النصيحة والشفقة والاستهزاء ، بمعلوماته ومعارفه ، ومنعه من المعقولات الغير المفيدة في الآخرة ، والبرهانيات الغير الموصلة الى حضرة العزّة ، وتحريضاً له على الاخذ من الله بطريق الكشف والشهود على قاعدة الصوفية ، والاكل من الانعامات الآلهية وعطاياه ، لا من كسب اليد كالصناع والمحترفة وأمثالهم ، وغير ذلك من الكلمات المبنية على جهله . ويشهد بذلك قوله (اى الفخر الرازى) في مواضع كثيرة ، ولا سيّما في أبيات مشهورة له ، منقولة عنه ، وهى قوله :

نهاية اقدام العقول عقال و أكثر سعى العالمين ضلال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل و قالوا

وقوله :

لقد طفتُ في تلك المعاهد كلها و سيّرت طرفى بين تلك المعالم
فلم أر إلاّ واضعاً كفّ حائرٍ على ذَقنٍ أو قارعاً سنّ نادم

(١٠٢٣) وقد أشار الشيخ (ابن العربى) الى الطائفتين في « فصوصه » أيضاً وقال : « ولهذا ما عثر أحد من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها الاّ الآلهيون من الرسل والاكابر من الصوفية . وأمّا أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين ، فى كلامهم فى النفس وماهيتها ، فما منهم من عثر على حقيقتها ، ولا يعطيها النظر الفكرى أبداً . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى ، وقد استمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم ، لا جرم أنّهم من الذين ضلّ سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم

يحسنون صنعاً . فمن طلب الأمر من غير طريقه ، فما ظفر بتحقيقه . » وهكذا أيضاً قال في أوّل « الفص » (اى الفصل الأول) بقوله : « وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى ، بل هذا الفنّ من الادراك لا يكون الا عن كشف آلهى ، منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لارواحه . » والكلّ يدلّ على عجز العقل عن ادراك الحق والحقائق الممكنة على ما هى عليه ، وعجز العلماء المخصوصين بالمعقولات المعلومة لهم ، الغير المفيدة لليقين أصلاً .

(١٠٢٤) وقد سبق الكلام في عجز العقل والعقلاء أكثر من ذلك ، من قول النبى - صم - وذلك معلوم . ومن ذلك قول مولانا وسيّدنا أمير المؤمنين علىّ - عم - فانّه أشار الى ذلك فى لباس النصيحة لاصحابه وهو فى غاية الحسن ، نذكره ههنا ونرجع (بعد ذلك) الى الغرض . وذلك قوله : « أيها الناس وأرباب العقول ! كائناً من كان ، أحمركم وأسودكم ، قاصيكم ودانيكم . » ومعلوم أن المخاطب انما يخاطب من الناس ذوى العقول . « واياك أعنى واسمعى يا جارة ! انما مثلكم كمثل حمار معصوب العين ، مشدود فى طاحونه ، يدأب ليله ونهاره فيما نفعه قليل ، وعناؤه طويل . ومع هذا ، يعتقد أنّه قد قطع المراحل ، وبلغ المنازل حتى اذا كشفت عيناه ، وقد أصبح . فرأ اى أنّه من مكانه لم يبرح . أخذ فيما كان منه ، وعاد الى ما كان عليه ، فأُلحقَ بـ « الأخسرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً . » وعلى هذا مضت القرون طُرّاً ، وهلّم جرّا . فرحم الله امرءاً أخذ لنفسه واستعدّ لرمسه ، وعلم من أين ، والى أين ، وما الحاصل فى البين . » صلّى الله على نفسه الشريفة وذاته الكاملة ! فانّ كلامه شفاء للصدور وجلاء للقلوب . وقريب من هذا أيضاً قوله : « الشريعة نهر ، والحقيقة بحر . فالعلماء الفقهاء على النهر يطوفون ، والحكماء الاذكياء فى البحر على الدر يغوصون . والعارفون الواصلون على سفن النجاة يسيرون . »

(١٠٢٥) وعلى الجملة ، اذا عرفت حال أرباب العقول من الحكماء وأهل النظر من العلماء ، فلنشرع فى المقصود من هذه الابحاث ، الذى هو تحقيق موضوع العلم الالٓهى المنسوب الى العارفين به ، بين أهل الله [٩٨ ألف] وخاصّته . فانّ جميع هذه المباحث ما نشأت الاّ من كلام الحكيم والمتكلم فى حقهم (اى أهل الله) وحقّ أمثالهم ، بطريق الطعن والقدح ، بمعنى أنّهم (أى أهل الله) ليسوا من أهل البراهين والدلائل ، ولا لهم فى العلوم موضوع ولا محمول ولا أصل صحيح يرجع اليه . و اذ فرغنا من هذا ، وظهر الحال بالعكس مما تصوّروا فيهم وظنّوا فى حقّهم ، وثبت أنهم (أى القادحين فى أهل الله) صاروا مستحقّين للطعن والقدح لا غيرهم ، لقوله تعالى : « ولا يحق المكر السيىء الاّ بأهله » ولقول العرب : «يداك أوكتا وفوك تفخ » . فنقول : اعلم أن الشيخ الكامل صدر الدين القونوى ذكر فى أول «مفاتح الغيب» فى تحقيق موضوع العلوم الالٓهية ، فصلاً لا يكون أحسن منه عبارةً ولطفاً ، نكتفى من كلّ ما قالوا فى هذا (الباب) به ، ونقطع هذا البحث عليه . وهو قوله :

(١٠٢٦) « وبعد : فانّ العلوم منها اُمّهات أُصلية ، و (منها) فروع تفصيلية . وتشترك فى أنّ لكل واحد منها موضوعاً ومبادئ ومسائل . فالموضوع ما يبحث فيه عن حقيقته ، وعن الاحوال المنسوبة اليه ، والامور العارضة له لذاته ، كالوجود فى العلم الالٓهى ـ على رأى ـ وكالمقدار فى كونه موضوع علم الهندسة ونحو ذلك . والمبادئ امّا تصورات وامّا تصديقات . أمّا التصورات فهى الحدود ، وتورد لموضوع العلم المبحوث فيه، أو الصناعة ، وفروعه وتفاصيله وأجزائه أيضاً ، ان كان ذا أجزاء ، وأعراضه. والتصديقات هى المقدمات التى يبنى عليها ذلك العلم ، وهى ، مع الحدود، تسمّى أوضاعاً . فمنها يقينية ، ومنها مسلّمة ايماناً وعلى سبيل حسن الظنّ بالمخبِّر ؛ وتقدّم فى ذلك العلم ، وتُسمّى اُصولاً موضوعةً ، ونحو ذلك

مما يدلّ على ما ذكرنا . ومنها مُسلّمة فى الوقت ، الى أن يتبين، فى موضع آخر وفى نفس السامع والمتعلم ، منها شكٌ ، حتى يتضح له فيما بعد امّا ببرهان نظرى أو فطرى أو آلهى أو نظرى وآلهى (معاً) ، وتُسمّى مصادرات . ومتى كان موضوع علمٍ أخصّ من موضوع علم آخر ، يقال له انّه تحته ، كالعلم الكونى بالنسبة الى العلم الربانى . وكعلم الطبّ مثلاً بالنسبة الى العلم الطبيعى ، ونحو ذلك .

(١٠٢٧) « وأمّا المسائل فهى المطالب التى يُبرهن عليها ويقصد اثباتها عند المخاطب ، وهى امّا أُصول حاصرة لما يحوى عليه ذلك العلم، كالاجناس بالنسبة الى ما تحتها ، وامّا فروع مندرجة تحت الأُصول ، كالانواع وأنواع الانواع . فمتى عُرفت الأُصول والامّهات وأحكامها واتّضحت ، عُرفت نسبةُ الفروع اليها وصورة تبعيّتها لها واندراجها تحتها . واذا تقرر هذا ، فنقول :

(١٠٢٨) « العلم الآلهى له الاحاطة بكّل علم ، احاطة متعلّقه - وهو الحق - بكل شىء . وله - أى وللعلم الآلهى - موضوعٌ ومبادٍ ومسائل . وموضوع كلّ علم ومباديه ومسائله فروع موضوع العلم الآلهى وفروعُ مباديه وفروعُ مسائله . وموضوعه الخصيص به وجود الحقّ تعالى . ومباديه اُمّهات الحقائق اللازمة وجودَ الحق ، وتُسمّى أسماء الذات . فمنها (أى من اُمّهات الحقائق) ما تعيّن حكمه فى العالم وبه تُعلم ، امّا من خلف حجاب الاثر ، وهو حظ العارفين من الابرار ، وامّا أن تدرك كشفاً وشهوداً بدون واسطة ولا حجاب ، وهو وصف المقرّبين والكمّل. والقسم الآخر ، من الأسماء الذاتية ، ما لم يتعيّن له حكم فى العالم ، وهو الذى استأثر الحق به فى غيبه ، كما أشار اليه - صم - بقوله فى دعائه « او استأثرت به فى علم غيبك » الحديث . وتلى هذه الأسماء - أعنى أسماء الذات - أسماء الصفات التابعة ؛ ثمّ أسماء الافعال والنسب والاضافات ، التى بين

أسماء الذات وأسماء الصفات وبين أسماء الصفات وأسماء الأفعال .

(١٠٢٩) « والمسائل هنا عبارة عما يتّضح بأُمّهات الأسماء التى هى المبادى ، من حقائق متعلّقاتها والمراتب والمواطن ، ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحلّه ، وما يتعيّن بها وبآثارها من النعوت والاوصاف والاسماء الفرعية وغير ذلك . ومرجع كلّ ذلك الى أمرين ، وهما معرفة ارتباط العالم بالحق ، والحقِ بالعالَم ، وما يمكن معرفته من المجموع وما يتعذر .

(١٠٣٠) « وهذه المبادى ـ أعنى مبادى العلم الآلهى ـ والمسائلُ ، أيضاً يأخذها من لا يعرفها مسلّمةً من العارف المتحقق بها ، الى أن يتبيّن له وجهُ الحق والصواب فيها فيما بعدُ ، امّا بدليلٍ معقول ، ان تأتّى ذلك للعارف المُخبر واقتضاه حكمُ حاله ووقته ومقامه الذى أُقيم (ذلك العارف) فيه ؛ وامّا أن يتحقق السامع صحّة ذلك ، ويلوح له وجهُ الحق فيه بأمر يجده فى نفسه من الحق ، لا يفتقر فيه الى سبب خارجى كالاقيسة والمقدمات ونحوهما . والله أعلم .

(١٠٣١) « ولكل علم أيضاً معيار به يُعرف صحيح ما يختصّ بذلك العلم من سقيمه ، وخطأه من صوابه ، كالنحو فى علم العبارة ، والعروض فى معرفة أوزان الشعر وبحوره ، والمنطق فى العلم النظرى ، والموسيقى [٩٨ ب] فى معرفة النغم ؛ هذا الى غير ذلك مما لا حاجة الى التمثيل به . ولما كان شرف كلّ علم انما هو بحسب شرف معلومه ومتعلّقه ، كان العلم الآلهى أشرفها لشرف متعلقه وهو الحق ؛ وكانت الحاجة الى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط اُصوله وقوانينه أمسّ . وانّه وان قيل فيه انّه لا يدخل تحت حكم ميزان ، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن يتضبط بقانون مقنّن، أو ينحصر فى ميزان مُعيّن ، لا لأنّه لا ميزان له ، بل قد صحّ عند الكمّل ذوى التحقيق من أهل الله أنّ له بحسب كلّ مرتبة واسمٍ من

الاسماء الآلهية ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ - نعمْ ! - وشخصٍ ، ميزاناً يناسب المرتبة والاسم وما عددنا ؛ وبه يحصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللدنية والالقاءات والواردات والتجلّيات ، الحاصلة لاهل المراتب السنية والأحوال والمقامات ؛ وبه يتمكن الانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الآلهى والملَكى ، وبين الالقاء الشيطانى ونحوه مما لا ينبغى الوثوق به .» هذا آخر كلام الشيخ المذكور فى هذا الباب ، من بيان الموضوع والمبادى والمسائل .

(١٠٣٢) وأما الميزان الآلهى ، فقد ورد فى اصطلاحهم تعريفه بأوضح من ذلك (المنقول عن صدر الدين القونوى) . وهو قولهم : «الميزان ما به يتوصّل الانسان الى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السديدة والافعال الجميلة ، وتميزها عن بعضها . وهو العدالة (التى) هى ظلّ الوحدة الحقيقية ، المشتملة على علم الشريعة والطريقة والحقيقة ، لانّها لم يتحقق بها صاحبها الاّ عند تحققه بمقام أحدية الجمع والفرق . فانّ ميزان أهل الظاهر الشرعُ ، وميزان أهل الباطن هو العقل المنوّر بنور القدس . وميزان الخصوص هو علم الطريقة ، وميزان خاصّته هو العدل الآلهى الذى لا يتحقق به الا الانسان الكامل . ومن هذا قالوا فى تعريف الشيخ أيضاً : الشيخ هو الانسان الكامل فى علوم الشريعة والطريقة والحقيقة ، البالغ الى حدّ التكميل فيها ، لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها ، والقيام بهدايتها ان استعدت ووفقت لاهتدائها ، لانّ (الانسان) الكامل لا يكون كاملاً فى الحقيقة الا اذا كان كذلك ، أعنى جامعاً للشريعة والطريقة والحقيقة ، بحكم الميزان الآلهى والقانون الكلّىّ . والميزان الموعود فى الآخرة ، عند التحقيق ، ليس الا هذا ، أى العدل المحض ، والتمييز الصرف بين الحق والباطل والحق والخلق . » وقد سبقت هذه الاشارة مرّة واحدة . واذا عرفت هذه القواعد والاصول والقوانين والفصول ، ولاح

لك موضوع العلوم الآلهية ومباديها ومسائلها ، وجب الشروع فى تحقيق العلوم وتقسيمها الى الارثية والكسبية ، والفرق بينهما . وبالله التوفيق والعصمة .

الفصل الثالث

فى تحقيق العلوم الارثية الالهية وكيفية تحصيلها والفرق بينها وبين العلوم الكسبية والرسمية

(١٠٣٣) اعلم أنّ علوم أهل الله وخاصّته هى منقسمة الى وحى والهام وكشف . وكلّ واحد من هذه الاقسام ينقسم الى خاصّ وعامّ ، لانّ الوحى خاصّ بالانبياء والرسل ، عامّ بالنسبة الى غيرهم ، من السماء والنحل وغيرهما من الموجودات . والالهام خاصّ بالاولياء والاوصياء ، عامّ بالنسبة الى غيرهم ، من المشايخ والعارفين . والكشف خاصّ بأهل السلوك من أهل الله ، عامّ بالنسبة الى غيرهم من الناس ، حقّاً كان (ذلك) أو باطلاً : حقّاً بالنسبة الى أهل الله والعارفين ، باطلاً بالنسبة الى السحرة والكهنة وأمثالهم . وتفصيل هذا كلّه يطول ، وقد بيناه فى « التأويلات » و« مجمع الدوائر » مبسوطاً ، فارجع اليهما ، لانّ غرضنا فى هذا المقام العلوم الحاصلة بالكشف المعنوى فقط ، المعبّر عنها باللدنية والارثية والذوقية والكشفية والالهامية ، والالقاءات الربانية ، والواردات الغيبية ، والفيض والتجلّى ، وغير ذلك من الاسامى . واذا تقرر هذا فنقول :

(١٠٣٤) اعلم أنّ علوم أهل التصوّف المعبّر عنهم بأهل الله وخاصّته، عبارة عن العلوم الحاصلة لهم من الله تعالى بالكشف المعنوى والارث الحقيقى، من دون الكسب والاستفادة من الغير . وتلك العلوم تارةً تحصل لهم من الله تعالى بغير واسطة ، لقوله تعالى : « وعلّمناه من لدنا علماً » ولقوله : « الرحمن علّم القرآن خلق الانسان علّمه البيان » . وتارةً (تحصل لهم)

بواسطة العقل الكلّى أو النفس الكلّيّة ، لقوله تعالى : « اقرأ وربّك الاكرم الذى علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم » لانّ المراد بهذا « القلم » العقل الاوّل ، لقوله ـ صم : « أوّل ما خلق الله القلم . » وقد يُسمّى (العقل الاوّل ، بالقلم الاعلى ، ولقوله : « ن ، والقلم وما يسطرون » لانّ المراد بـ « النون » النفس الكليّة ، وبـ « القلم » العقل الاوّل ، وبـ « ما يسطرون» ما يُسطر على قلوب العباد بهما من عالم الغيب بوسيلة « آدم الحقيقى » الذى هو أبوهم ، المعبّر عنه بحقيقة الانسان الكبير والعقل المذكور . ومن هذا يسمّونها (اى العلوم الصوفية) بالعلوم الارثية ، لانّها تصل اليهم من أبيهم المعنوى دون الصورى ، بالارث المعنوى . وعلّة تسميتهم العقل الاوّل بآدم ، والنفس الكلّيّة بحواء ، والكائنات بذريانهما الصورية والمعنوية ، لم يكن الا هذا (المعنى) كما سبق بيانه . وبناءً على هذا ، كلّ ما يصل منهما الى أولادهما يكون ارثاً حقيقياً [٩٩ ألف] ، معنوياً كان أو صورياً . وسيجىء تحقيق هذا أكثر من هذا ، بعد اثبات أبوة «آدم الحقيقى » واُمومة « حواء الحقيقية » ، كذلك من القرآن والحديث .

(١٠٣٥) وبيان ذلك من طريق الاستدلال ، هو أنّ علومهم لو لم تكن كذلك ، لم يكن يقول الحق تعالى فيهم : « ثمّ أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير » لانّ المراد بـ « الكتاب » ههنا « الكتاب الكبير » المتقدم ذكره ؛ والمراد بـ « الارث » العلوم الحاصلة لعبيده الخاصّة بواسطته ، كما شهدت به الآيات المتقدمة . وقوله أيضاً : « والذين هم على صلاتهم دائمون اُولئك الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون » اشارة اليهم ، لانّ « الصلاة الدائمة » لا تصدق الا عليهم ، لانّ المراد بـ « الصلاة » التوجه الدائم الى الحضرة الالٓهية . وهذه الصفة ، بعد الانبياء والرسل ، ليست الا لهم ، أى للاولياء والاوصياء والورثة الحقيقيين،

بما ثبت في هذا الكتاب وغيره عقلاً ونقلاً وكشفاً .

(١٠٣٦) فكلّ من يكون علمه كذلك ، فهو وارث ، وصاحبه وارث ، والا فلا ، ومن هذا قال النبي ـ صم ؛ « العلماء ورثة الانبياء » يعني العلماء الحقيقيون هم الذين تكون علومهم كعلوم الانبياء ، ارثياً لا كسبياً ، لقوله ـ صم : « نحن ، معاشر الانبياء » الحديث . وقال : «العلماء ورثة الانبياء . » والالف واللام فيه (أي في هذا الحديث) يدلان على ذلك ، لانهما للعهد دون الجنس والاستغراق ، لانّه لو كان (الالف واللام) للجنس ، للزم أن يكون كلّ عالم وارثاً ؛ وليس كلّ عالم عند الكلّ وارثاً ولا في نفس الامر . فعرفنا فيه أنهما للعهد . و«علماء اُمتي كأنبياء بني اسرائيل » كذلك أيضاً يشهد بذلك . فان علماء اُمّته صاروا مشبهين بأنبياء بني اسرائيل ، لاشتراكهم في العلوم الارثية ، لانّ علماء امّته الذين هم موصوفون بالعلوم الحقيقية وبأنّهم كأنبياء بني اسرائيل ، ليسوا الا أرباب العلوم الارثية . والموصوف بالعلوم الارثية لا يصير أصلاً وأبداً موصوفاً بالعلوم الكسبية ، وان كان عارفاً بها وبأقسامها .

(١٠٣٧) وفي مثل هؤلاء ورد في كتابه على الخصوص بقوله تعالى: « شهد الله أنّه لا آله الا هو والملائكة واُولو العلم قائماً بالقسط لا آله الا هو العزيز الحكيم » « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به كل من عند ربّنا وما يذكر الا أُولو الالباب » لانّ القائلين بأنّ الكل منه وبه واليه ، ليسوا الا الموحّدين المحقّقين المعبّر عنهم بأهل الله وخاصّته ؛ فلا يصدق « اُولو الالباب » الا عليهم ، ولا يكون «الراسخون» عند التحقيق الا هم ، بعد الانبياء والرسل والاولياء والاوصياء ــ عم . و« نوم العالم خير من عبادة الجاهل » أيضاً اشارة اليهم . ومعناه : نوم العالم الحقيقي الآلهي خير من عبادة العالم الغير الحقيقي الذي هو الجاهل بالحقيقة . والى مثل هذه العلوم أشار عيسى ــ عم ــ في قوله : « يا بني اسرائيل ! لا تقولوا :

العلم فى السماء ، كلّ من يصعد اليه يأتى به ؛ ولا فى تخوم الارض ، كلّ من ينزل اليه يأتى به ؛ ولا من وراء البحار (كلّ) من يعبره يأتى به . العلم مجبول فى قلوبكم ، مركوز فى نفوسكم . تأدبوا بين يدى الله بآداب الروحانيين ، وتخلّقوا بأخلاق الصديقين ، يظهر لكم العلم حتى يغطيكم . » وكذلك نبينا – صم – فى قوله : « من أخلص لله تعالى أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه . »

(١٠٣٨) واذا عرفت هذه الاشارت بهذه الوجوه ، فاعلم أنّ هناك وجوهاً اُخر ، كلها شاهدة على صدق هذا . وهو أن تقول : الارث لا يخلو من وجهين : امّا أن يكون صورياً وامّا أن يكون معنوياً ؛ وعلى كلا التقديرين ، ليس لعلماء الظاهر فيهما حظّ ولا نصيب أصلاً . أمّا (الارث) الصورى ، فليس لهم دخل فيه ، لانّه امّا أن يكون من الله أو من النبى ؛ فان كان من الله ، فليس له تعالى ارث صورى ؛ وسلّمنا أنّ الارض وما عليها ارثه الصورى ، لقوله : « انّ الارض يرثها عبادى الصالحون . » فليس للعلماء به تعلق ، لانّه تعالى خصّه بعباده الصالحين . والصالح ههنا بمعنى المصلح للغير ، بخلاف العرف والعادة ، لانّ العوامّ لا يسمّون الصالح الا الذى يقوم بالوظائف الشرعية دون باطنها . وليس الحال كذلك . والمصلح للغير هو المكمّل للغير ، والمكمّلون للغير هم الانبياء والرسل ، ثم الاولياء والكمّل من تابعيهم . وعلماء الظاهر ليسوا منهم بحكم الحديث والآية ، فلا يكون لهم دخل في الارث الصورى ، بالنسبة الى الله ، ولا حظ .

(١٠٣٩) وان (كان الارث الصورى) من النبى ، فالارث الصورى من النبى – على تقدير التسليم (به) بزعم البعض – لا يكون الا لاولاده وعترته من أهل بيته ، بحكم الكتاب والسنّة ، كما قال – جلّ ذكره : « وورث سليمان داود » وقال : « يرثنى ويرث من آل يعقوب . » وقال – صم – لعليّ بن أبى طالب – عم – : « أنت أخى وأهلى ووارثى وقاضى

دينى وعيبة [٩٩ ب] علمى وخازن سرّى » وغير ذلك . و« قصّة فدك » وفاطمة ـ عليها السلام ـ مشهورة ، و منعها عن الميراث بحكم الحديث المنسوب اليه من غير واقع ، وقضية عائشة كذلك كقول علىّ ـ عم :

تبغّلتِ تجمّلتِ وان عشتِ تفيّلتِ
لك الثمن من التسع وبالكلّ تملّكتِ

وههنا حكايات وقصص السكوت عنها أولى .

(١٠٤٠) وأمّا (الارث) المعنوى ، فعلماء الظاهر خارجون عنه بحكم الحديث ، وبزعمهم أنّ علومهم كسبية لا ارثية ، لانّهم تعلموها طول عمرهم من غيرهم ، واستفادوها من اساتذتهم ومعلّميهم ؛ فلا يصدق عليها حينئذ أنّها ارثية . فخرجوا بهذا من الارثين ، الصورى والمعنوى . وصدق عليهم قوله تعالى : « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » الآية ؛ ووافق فيهم أيضاً قوله : «ذلك مبلغهم من العلم . »

(١٠٤١) وان قال أحد : انّى رجل من أولاد الرسول ، وانّى عالم بالعلوم الشرعية ، فيكون لى الارثان معاً ، وهما الصورى والمعنوى ؛ ـ قلنا : لا نسلّم ذلك . فانّ النسب الصورى لا يكفى فى ذلك ، بل لا بدّ من النسب المعنوى ، ولهذا قال تعالى : « فاذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم . » ومعناه أى اذا قامت القيامة الكبرى ـ صوريةً كانت أو معنويةً ـ لا يبقى بينهم نسب بحسب الصورة ، لانّ الظاهر فى تلك الحالة ينقلب باطناً ، والباطن (ينقلب) ظاهراً ، لقوله : «يوم يقلب الله القلوب والابصار » فلا يكون بينهم علاقة بحسب النسب ، لانّ العلاقة اذا انقطعت ، صار الفرار والبينونة ضرورياً ، كما تنقطع (العلاقة) فى الدنيا أيضاً بين العالم والجاهل والكامل والناقص . ومن هذا كان ينهزم الكفار والمنافقون من الانبياء والرسل ، ويفرون منهم فرار الخصم من الخصم والحيوان من الاسد ، لقوله تعالى : « يوم يفر المرء من أخيه وأمّه وأبيه وصاحبته وبنيه » ولقوله :

«كحمر مستنفرة فرّت من قسورة .»

(١٠٤٢) ومن هذا قال جعفر بن محمّد الصادق ـ عم : « ولايتى لامير المؤمنين خير من ولادتى منه . » والدليل على ذلك قول النبى ـ صم : « سلمان منّا أهل البيت » لانّ سلمان كان من العجم ، وكان أجنبياً بالنسبة الى أهل البيت ؛ لكن حيث كانت له النسبة المعنوية ، دخل فيهم وصار منهم ، كما سبق ذكره ، من قول الشيخ الاعظم ، فى التمهيد الثانى مبسوطاً . وكذلك قوله تعالى فى نفى البنوة والأبوة ، صورةً ومعنىً ، عن نوح وابنه ، حيث قال : « ليس من أهلك فانّه عمل غير صالح . » ويعرف هذا أيضاً من حال الحسن والحسين من الاولاد ، فانهما صارا أعظم الاولاد وأعلم الناس من بعده بواسطة النسب المعنوى بعد النسب الصورى . وهذه الرتبة لو كانت لهما بسبب النسب الصورى ، (لكان) ينبغى أن تكون لكل واحدٍ واحدٍ من اولاده كذلك . وليس هذا كذلك . فعرفنا أنّ النسب الصورى ما له دخل فى النسب المعنوى ومرتبته .

(١٠٤٣) وهذا (هو) حال العلماء الصوريين و (حال) علومهم الكسبية بالنسبة الى العلماء المعنويين وعلومهم الارثية الحقيقية . وحيث انّ الائمّة التسعة من أولاد الحسين ـ عليهم السلام ـ كان لهم النسب المعنوى حاصلاً ، فصاروا وارثين للنبى والولىّ ، اللذين هما جدّهما وأبوهما . وذكرهم الله تعالى فى كتابه الكريم بوجوه ، منها قوله : « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين » وقوله : « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أنّ الارض يرثها عبادى الصالحون » وقوله : « قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون » الى قوله : « أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون . » فانّ هذه الأقوال وأمثالها فيهم نزلت على الخصوص وعلى العموم فى تابعيهم .

(١٠٤٤) والأولى من الآيات نزلت فى المهدى ـ عم ـ بالوجه

الاخصّ ، لانّ قوله : « نريد أن نمن على الذين استضعفوا » الى آخره ، يختصّ به ـ عم ـ وبوجوده قبل وجوده ، وبظهوره بعد خفائه (والسلام التامّ بوجود وظهور مولانا الامام) . وتقرير ذلك يتوقف على مقدمات . الاولى : ان الالف واللام اذا دخلتا على الخبر أفادتا الحصر فى المبتدا ، فانّا اذا قلنا : زيد هو العالم ، دلّ على انحصار العالمية فيه . الثانية : انّ قوله : « ونجعلهم الوارثين » لا يتحقق الا فى خاتم الائمّة الذى لا امام بعده ، والا لكان موروثاً لا وارثاً ؛ والتقدير أنّه ـ عم ـ وارث يرث غيره ولا يرثه غيره ، والا لم ينحصر الوارث فيه . الثالثة : ان غيره ممن اتصف بالامامة قبله ، موروث ؛ فلا تتحقق هذه الصفة (اى الوارثية) فيه . فيلزم من هذه المقدمات أن يكون المراد بهذه الآية هو المهدى صاحب الزمان ـ عم ـ .

(١٠٤٥) ويعرف من هذا أيضاً أنّ الامامة من فعله تعالى لا من فعل غيره . فانّه تعالى نصّ عليه فى هذه الآية بالامامة ، كما نصّ قبله على آبائه ـ عم ـ بعد الارث الحاصل لهم بها ، كما قال لابراهيم ـ عم : « انّى جاعلك للناس اماماً . قال : ومن ذريتى ؟ قال : لا ينال عهدى الظالمين.» وهذه (الآية) أيضاً دالّة على نصّ الامامة من الله ، وانّ « الظالم » الغير المعصوم لا يستحق الامامة . وبناءً على هذا ، تحقّق أنّ هذه الآية ، فى هذا العصر لا فى غيره من الاعصار ، لا تتحقق الا [١٠٠ ألف] فى المهدى، فانّه « المعصوم » الوارث ، لا غير . وقد سبق بحثه وتحقيقه (على شكل) أبسط وأكثر من ذلك ، يكفى منه هذا . وليس المراد ، فى هذا المقام ، هذا ، بل (المراد) أنّ النسب الصورى ما ينفع فى تحصيل النسب المعنوى، لكن الجمع بينهما أفضل . وكان هؤلاء المذكورون من أولاد علىّ ـ عم ـ الى المهدى ، جامعين لذلك من مشرب النبوة والولاية ، بالارث الصورى والمعنوى . والارث ـ صورياً كان أو معنوياً ـ بالاولاد الصوريين والمعنويين

(هو) أوْلى (بهم) من غيرهم .

(١٠٤٦) وبعض المفسّرين فسّر قوله تعالى : «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه اُمهاتهم » بالاُبوة المعنوية والبنوة المعنوية ، لأنّ الاب الحقيقى فى التحقيق هو النّبى الذى هو سبب خلاص الاُمّة من عذاب الجهل وظلمات الكفر ، لا الاب الصورى الذى هو ، فى الغالب ، يكون سبب وقوع الولد فيهما . « وأزواجه اُمّهاتهم » دليل آخر على اُبوته . وورد عنه ـ صم ـ أنّه قال : « الآباء ثلاثة : أب ولدك ، أب رباك ، وأب علّمك . » وبالحقيقة ، أب التعليم أعلى وأعظم . فانّ العلم أعظم من كل شيء يُرَبّ به الولد . ومن هذا قال تعالى فى حقّ النبى والانبياء قبله : « لقد مَنَّ اللّه على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين . »

(١٠٤٧) وروى عن ابن مسعود أنّه قال ، مروياً عن ابن عباس : انّ « أوْلى » فى الآية بمعنى الاب ، و«الازواج » بمعنى الاُمّ . وروى عن بعض الائمّة ـ عم ـ أنّه قال : « كل نبى أب لاُمّته ، واُمّته بمثابة الولد . » ومن هذا قال تعالى : « المؤمنون اخوة . » والكل بسبب النسب المعنوى ، من العلم والمعرفة والايمان والاعتقاد ، و ورد عن النبى ـ صم ـ أنّه قال لعلىّ ـ عم : « أنا وأنت أبوا هذه الاُمّة . » ومن هذا قال بعض العارفين عن لسان النبى ـ صم :

وانّى و ان كنتُ ابن آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوّتى

ويدلّ على هذه قوله : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين . »

(١٠٤٨) و سلّمنا أنّ الخصم لا يسلّم ذلك كلّه ، لكن لا بدّ له أن يسلّم أنّه وجميع الناس هم أولاد آدم ـ عم ـ فيجب أن يحصل لكل واحد واحدٍ منهم ارثُ أبيهم الذى هو العلوم الآلهية والمعارف الربانية ، لقوله تعالى : « وعلّم آدم الاسماء كلها . » والمراد بالاسماء علم الاسماء والمسمّيات،

وذلك غير قابل للحصر ، وبه عرضهم على الملائكة وقال : « أنبئهم به » لأنّ الخصم مقرّ بأنّ ارث الانبياء (هو) العلم والعرفان لا غير . ونحن أيضاً نقرّ بذلك ، وقد سبق ذلك . وليس كلّ ولد وارثاً لابيه من حيث المعنى . فعلمنا أنّ «العلم» الذى هو الميراث المعنوى موقوف على الاستحقاق المعنوى والنسب المعنوى . ولذلك كلّ من حصل له علم أبيه بالارث الحقيقى صار ابنه حقيقةً ، وصدق عليه أنّه أبوه ، وصدق على ابنه أنّه خليفته ، ووارث للارث (اى للعلم) المنسوب اليه ؛ وان لم يكن كذلك ، فلا يصدق عليه الا أنّه ليس بابنه ولا هو أبوه ، وأنّه كابن نوح ـ عم ـ الذى شهد الحق بعدم بنوته له ، وأنّه « شر الدواب » وأخس البهائم لقوله : « ان شر الدوابّ عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون » « اُولئك كالانعام بل هم أضلّ . »

(١٠٤٩) وههنا نكتة لطيفة ، وهو أنّ كل من أخذ من أولاده ميراثه على التمام ووصل اليه حقّه ، فهو من الرجال ودخل فى (عداد) الذكور . وان لم يكن كذلك ، وأخذ بعض الحق أو الثلث أو النصف ، فهو من النساء ودخل فى (عداد) الاناث . وان لم يكن لا من الذكور ولا من الاناث ، فهو فى حكم الخنثى ، أو فى حكم ولد الزنا الذى لاميراث له . و « شياطين الانس » عبارة عنه . وكذلك « جعلنا لكل نبى شياطين ، شياطين الانس » والجنّ اشارة اليهم ، لانّهم فى الحقيقة أولاد الشياطين لا أولاد آدم . فالعاقل المنصف حينئذٍ ينظر الى نفسه بنظر الانصاف ويشاهد حاله ، بأنّه من أىّ أولادٍ (هو) ، من (بين) هذه الاولاد . « فانّ للانسان على نفسه لبصيرة ولو القى معاذيره .

(١٠٥٠) وقد أورد الشيخ الكامل عفيف الدين التلمسانى فى شرحه « لمنازل السائرين » بعض هذا المعنى ، وهو قوله بعد كلام طويل : « فمن حصل له من أبيه آدم ، من الخلافة والعلم والحكمة ، فهو الذى يعطى

الاشياء حقوقها ، لانّه خليفة الله تعالى فى عباده ومخلوقاته . وذلك هو كامل الوقت وقطب الاقطاب . ومن لم يستحقّ الميراث الكامل ، فما هو برجل ، لانّ الرجل هو الذى يأخذ حقّه من الميراث كاملاً . والمرأة تأخذ النصف مما يأخذ الرجل . فمن حصل له بعض مراتب الرجولة ، فعلى قدر ما نقص عنه يكون حظّه من الانوثة ، حتى أن من لم يحصل له من سرّ الخلافة سوى نصف الميراث ، فهو اُنثى ، لا شكّ فى ذلك ؛ فان نقص عن النصف، فهو دون درجة الاُنوثة ، بمقدار ما نقص عن الرجولية وفاته منها ، حتى يوصله النقصان الى درجة البهائم والدواب ، ويصل الى أسفل سافلين ، لقوله : « ولقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين . » [١٠٠ ب] هذا آخر كلامه فى هذا الباب . وكان الغرض تصديق كلامنا بكلامه ، وقولنا بقوله .

(١٠٥١) والغرض الكلّىّ أنّ العلوم الكسبية لا يصدق عليها أنّها إرثية ، ولا (على) علمائها أنّهم العلماء الورثة ، المشار اليهم فى قوله – صم : « العلماء ورثة الانبياء . » واذا تقرر هذا بهذا الوجه ، فيجب الشروع فيه بوجه آخر ، بطريق البرهان والقطع عليه . فنقول : العلوم الارثية ليست بكسبية ، لانّ الكسبيات لا تسمّى ارثاً ، لا فى اللغة ولا فى الاصطلاح . فكلّ علم يحصل بالكسب ويكون موقوفاً عليه ، لا يكون ارثياً ولا يصدق على صاحبه أنّه وارث . فالعلوم الرسمية الكسبية تكون خارجة عن حكم الارث ، وصاحبها كذلك ، وهو المطلوب . – وبوجه آخر : المكتسب ليس بارث ، لانّ (العلم) المكتسب عبارة عن علم محصّل من غيره ، كالمال الحاصل بالكسب والاجتهاد . والميراث ليس كذلك ، فانّه عبارة عن علم يحصل من غير كسب ولا سعى . فينتج أن الميراث ليس بمكتسب ، ولا المكتسب بميراث . وعلم العلماء الرسميّين كلّه مكتسب باقرارهم ، فلا يصدق عليها (أى على علومهم) أنّها ارثيّة ، ولا على

صاحبها أنّه وارث . وهذا هو المراد من هذه الابحاث كلّها ، من أوّلها الى آخرها .

(١٠٥٢) واذا عرفت هذا ، وعرفت الفرق بين العلوم الارثية والكسبية ، فاجتهد في تحصيل الاستعداد والاستحقاق للعلوم الارثية ، لتكون من الوارثين « الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون . » جعلنا الله تعالى واياك منهم، بفضله وكرمه ، لانّه المستعان ، وعليه التكلان .

الفصل الرابع

فى تحقيق المعلومات الكلية بطريق أهل الله وخاصته على ما ذهبوا اليه بالاتفاق

وبالله التوفيق

(١٠٥٣) اعلم ، أيها الطالب ـ أيّدك الله بنور الفهم فى أسراره ومعارفه ـ أنّ هذا المقام كان يحتاج الى كيفية تحصيل هذه العلوم من الله تعالى ، والى (كيفية) طريق السلوك المحبىّ والمحبوبىّ ، وبيان عمليات أهل التصوّف بحسب الظاهر والباطن ، لكن حيث لم يكن يحتمل هذا المقام هذا المعنى مفصّلاً ، ما شرعنا فيه ، اعتماداً على الطالب في طلبه من مظانّه . ونريد أن نشرع فى تحقيق المعلومات الكلّيّة لهم (أى للصوفية) كما شرطناه أوّلاً ، وقررناه فى الفهرست وغيره . فنقول :

(١٠٥٤) لا شكّ أنّ المعلوم تابع للعلم فى جميع الصور ، وان كان له وجه آخر بحيث يكون العلم تابعاً للمعلوم ، كما سبق تقريره . فالعلوم المذكورة على أنواع طبقاتها وأصناف درجاتها ، كما صارت منحصرة فى مراتب ثلاثة بطريق الاجمال ، من الوحى والالهام والكشف ، بمقتضى الذات والصفات والافعال ، بحكم الامر والقدرة والارادة ، على حسب الشريعة والطريقة

والحقيقة ، الصادرة من النبوة والرسالة والولاية ، - فكذلك المعلومات الكلّيّة ، فانّها أيضاً صارت منحصرة فى مراتب ثلاثة اجمالية ، من الواجب والممكن والممتنع ، أو الواجب والممكن المنقسم الى الجوهر والعرض ، أو الحق تعالى والانسان الكبير والانسان الصغير ، أو الوجود المنقسم الى المطلق و المقيّد المنقسم (بدوره) الى الآفاق والانفس ، وغير ذلك من التثليثات .

(١٠٥٥) فوجب الشروع حينئذ فى أحد هذه الاقسام . فبحث الواجب والممكن والممتنع قد سبق فى أوّل التمهيد عند فضيلة النبى - صم . وبحث الواجب والممكن المنقسم الى الجوهر والعرض ، قد بيناه عند بحث الوجود. وبحث الحق تعالى والانسان الكبير والانسان الصغير - أو الآفاق والانفس - قد مرّ أيضاً عند بحث التوحيد وبحث الوجود وغير ذلك ، فى صورة الجداول وغيرها . فلم يبق الا العود الى بحث الواجب والممكن المنقسم الى الجوهر والعرض ، الذى هو الجامع للكل بوجه ، وان كان ليس بذلك بوجه آخر. (وذلك) رعايةً لجانب الحكيم والمتكلّم ، الآتى بيان معلوماتهما ، بعد بيان علومهما على هذا الوجه ، لانّ معلوماتهما وعلمهما لا يخرجان عن هذه (الاقسام) الثلاث . والغرض من اثبات التثليث فى العلوم والمعلومات ، أنّ الوجود هكذا وقع ، وأن الظهور هكذا جرى بحكم الحقائق الثلاثة الغير المجعولة المتقدم ذكرها ، لانّ الحقائق الكلية فى الحقيقة ليست الا ثلاثة ، والكل تابع لها ، راجع اليها : وهى الحق تعالى والعالم الكبير والعالم الصغير ، وبناءً على هذا ، وجب أوّلاً تعيين الحقائق الثلاثة من أقوال القوم ، ثمّ تحقيق الواجب والجواهر والاعراض . فنقول :

(١٠٥٦) اعلم أنّ الحقائق الكلية ، عند أهل الله بالاتفاق ، ثلاثة لا رابع لها . الاولى منها حقيقة مطلقة بالذات ، فعّالة ، مؤثّرة بالذات ، وجودها واجب لها من ذاتها ، وهو عينها غير زائد عليها ، وهى حقيقة الله

ـ سبحانه . والثانية حقيقة منفعلة بالذات ، مقيّدة ، متأثّرة ، سافلة ، قابلة ، مستفيدة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلّى ، وهى حقيقة العالم . وحقيقة ثالثة هى أحدية ، جمعية بين الاطلاق والتقييد ، والفعل والتأثير ، والانفعال [١٠١ الف] والتأثّر . فهى مطلقة من وجه ، مقيّدة من وجه آخر ، فعّالة باعتبار ، منفعلة باعتبار (آخر) . وهذه الحقيقة هى أحدية جمع الحقيقتين ، ولها المرتبة الاولية الكبرى ، والآخرية العظمى. وذلك لانّ الحقيقة المطلقة الفعّالة تقابلها الحقيقة المقيّدة المنفعلة . وكلّ متفرقين لا بدّ لهما من أصل واحد ، يتقدمها قبلهما ؛ هما فيه واحد ، وهو فيهما وبهما متعدّد منفصل ، اذ الواحد أصل العدد ، والعدد تفصيل الواحد الاحد .

(١٠٥٧) ولكلّ واحدة من هذه الحقائق الثلاثة ، ثلاث مراتب : (الاولى) مرتبة أحدية جمعها الاولى ، التى هى فيها أحدية لا تفصيل فيها . والثانية ، مرتبة تفصيلها وتعيينها فى الاعيان الشخصية ، الخصيصة بها . والثالثة ، مرتبة أحدية جمع جمعها وآخريتها بعد التفصيل . فالأولى منها ، فى كلّ مرتبة ، تختّص بحقيقة الحقائق ، باضافة حقائقها التفصيلية اليها ، والباقية للباقى ، والله أعلم وأحكم . ـ وهذه الحقائق الثلاثة لا تخرج عن الاحدية والواحدية والربوبية بوجهٍ ؛ وبوجه آخر (هذه الحقائق الثلاثة لا تخرج) عن الذات والصفات والافعال ؛ وبوجه آخر ، عن الحق تعالى والانسان الكبير والصغير، لانّ حقائق هذه التثليثات غير مجعولة باتفاق المحقّقين ، فالاوليتان منها ، اللتان هما الواجب والممتنع ، فمن غير كلام فيهما انّهما غير مجعولتين من غير شكّ . وأمّا الثالثة ، فجعلها (اى كونها مجعولة) بحسب الوجود لا بحسب الحقائق . وقد عرفت تحقيقها قبل هذا . وقد أشار الى هذه الحقائق الثلاثة الشيخُ الاعظم فى بعض رسائله ، بعبارة أوضح من هذا . وهى مكتوبة على حاشية الدائرة الوجودية المجدولة ، بعد الآفاق والانفس ، الموعود تمامها

ههنا . وذلك قوله :

(١٠٥٨) « اعلم أنّ الاشياء على ثلاث مراتب ، لا رابع لها ؛ والعلم لا يتعلّق بسواها ؛ وما عداها فعدم محض ، لا يعلم ولا يجهل ولا هو متعلّق بشيء أصلاً . وهذه الاشياء الثلاثة ، منها ما يتصف بالوجود لذاته ، فهو موجود بذاته في عينه ؛ لا يصحّ أن يكون وجوده عن عدم ، بل هو مطلق الوجود ، لا عن شيء فكان يتقدم عليه ذلك الشيء ؛ بل هو الموجد لجميع الاشياء ، وخالقها ومقدّرها ومفصّلها ومدبّرها ؛ وهو الوجود المطلق الذى لا يتقيد ــ سبحانه ؛ وهو الله ، الحيّ ، القيّوم ، العليم ، المريد ، القديم: « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . » ومنها ما هو موجود بالله تعالى، وهو الموجود المقيّد المعبّر عنه بعالم العرش والكرسى ، والسماوات العلى وما فيها من العالم والجو ، والارض وما فيها من الدواب والحشرات والنبات، وغير ذلك . فانّه (أي هذا اللون من الوجود) لم يكن موجوداً في عينه، ثمّ كان من غير أن يكون بينه وبين موجده زمانٌ يتقدم به عليه ، فيتأخّر هذا عنه فيقال فيه : بعدُ أو قبلُ . هذا محال . وانّما هو متقدم بالوجود كتقدم أمسِ على اليوم . فانّه (أى هذا النوع من التقدم) من غير زمان، لانّه نفس الزمان . فعدمُ العالم لم يكن في وقت ، لكن الوهم يتخيّل أنّ بين وجود الحق ووجود الخلق امتداداً ، وذلك يرجع لما عهده في الحسّ من التقدم الزمانى بين المحدثات وتأخّره .

(١٠٥٩) « وأمّا الشيء الثالث ، فما لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ؛ وهو مقارن للازلى الحق أزلاً . فيستحيل عليه التقدم الزمانى على العالم ، كما استحال على الحق وزيادةً ، لانّه ليس بموجود . فانّ الحدوث والقدم امر اضافيّ ، يوصل الى العقل حقيقةً مّا . وذلك أنّه لو زال العالم ، لم نطلق على الواجب الوجود « قديماً » ، وان كان الشرع لم يجيء بهذا الاسم ، أعنى « القديم » ، وانما جاء باسمه

« الأوّل » و « الآخر » . فاذا زلتَ أنت ، لم يُقل : أوّلاً ولا آخراً ، اذ الوسط ، العاقد للاوّلية والآخرية ، ليس ثَمّ . فلا أوّل ولا آخر . و هكذا « الظاهر » و«الباطن» وأسماء الاضافات كلّها . فيكون الحق تعالى موجوداً مطلقاً من غير تقييد بأوّلية ولا مآخرية . وهذا الشيء الثالث ، الذى لا يتصف بالوجود ولا بالعدم (هو) مثله تعالى فى نفى الاولية والآخرية بانتفاء العالم ، كما كان الواجب الوجود ـ سبحانه . وكذلك لا يتصف (هذا الشيء) بالكل ولا بالبعض ، ولا يقبل الزيادة ولا النقصان .

(١٠٦٠) « وأمّا قولنا فيه : كما استحال على الحق وزيادة ، فتلك الزيادة كونه لا موجوداً ولا معدوماً ؛ فلا يقال فيه : أول وآخر . وكذلك لتعلم أيضاً أنّ هذا الشيء الثالث ليس العالم يتأخّر عنه أو يحاذيه بالمكان ، اذ المكان من العالم . وهذا الشيء الثالث هو أصل العالم ، وأصل الجوهر الفرد ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به ، وكل ما هو من العالم . وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم . فهذا الشيء الثالث هو حقيقة الحقائق الكلية المعقولة فى الذهن ، الذى يظهر قديماً فى القديم وفى الحادث حادثاً . فان قلت : هذا الشيء الثالث هو العالم ، صدقت ؛ وان قلت : انّه الحق القديم ـ سبحانه ـ صدقت ؛ وان قلت : انّه ليس العالم ولا الحق تعالى ، وانّه معنى زائد ، صدقت . كل هذا يصحّ عليه . وهو الكل الاعمّ ، الجامع للحدوث والقدم ؛ وهو يتعدد بتعدد الموجودات ، ولا ينقسم بانقسام الموجودات وينقسم بانقسام المعلومات .

(١٠٦١) « و (هذا الشيء الثالث) هو لا موجود ولا معدوم . ولا هو العالم و هو العالم . وهو غير ولا هو غير ، لانّ المغايرة فى الوجودين (وليس ثمّ وجودان) . والنسبة (هى) انضمام شيء ما الى شيء آخر ، فيكون منه أمر آخر يسمّى صورةً مّا [١٠١ ب] . والانضمام (هو) نسبة آخر (لآخر) . فاذا أردنا أن نحدث مثلثاً ضممنا أجزاء انضماماً مخصوصاً ،

فحدثت ثلاثة أركان ، فقلنا هذا مثلّث . وأنواع ذلك ، من التشكيل والتصوير والالوان والاكوان ، معلومٌ فى الكلّىّ الاعمّ . وهذا ملك وانسان وعقل ، وغير ذلك . وهذا مقدار ومكان ووضع وانفعال مّا ومنفعل مّا . وبانضمام الجزئيات التى تحت الاجناس الكليات ، بعضها الى بعض ، يحدث عالم التفصيل علواً وسفلاً ، من غير افتراقٍ ، الا ما حصل فى الوهم . هذا وجه قولك : انّ هذا الشىء (الثالث) هو العالم . وتصدق فى ذلك . وكذلك ، أيضاً ان قلت : انّه ليس العالم ، صدقت . فانّ العالم قد كان معدوم العين، وهذا (الشىء الثالث) على حالته لا يتصف بوجود ولا عدم .

(١٠٦٢) « لكن العلم القديم يتعلّق بما يتضمنه هذا الشىء الثالث المجمل من التفصيل، كما قدمناه من قبل ، كما يتعلّق علمنا ببعض التفصيلات، ويتعلّق بمجملاتها غير مفصّلة ، لكن يفصلّها متى شاء . وهذا سرٌّ . فانّ علمنا به ، كذلك ، لصحّة المضاهاة بيننا وبين الحق تعالى . ولهذا ، الاشارةُ من الامام أبى حامد الغزالى : « وليس فى الامكان أبدع من هذا العالم ، اذ لو كان ــ وادّخره ــ لكان عجزاً ينافى القدرة ، وبخلاً يناقض الجود . » ولهذه العلّة قطع الامكان . وهذا ليس هو عندى على وجه واحد . وأكمل الوجوه عندى فى هذا ، كونه (أى العالم) وُجد على الصورة (أى على صورة الحق) . فافهم ! ولانّه (أى العالم) أيضاً دليل موصل الى معرفة الله ، فلا بدّ أن يكون مستوفى الاركان ؛ فلو نقص ركن منه ، لما كان دليلاً ولم تصح معرفةٌ . وقد صحّت (المعرفة به) ، فقد ثبت دلالتُه ، حتى عرفوه على ما عرفوه ، وقالوا : : « ليس وراء عبّادان قرية . » و قال هو تعالى بنفسه : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق . »

(١٠٦٣) « ثمّ نرجع فنقول : الشىء الثالث الذى نحن بسبيله ، لايقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته (اى تفسيره) . ولكن نومىء اليه

بضرب من التشبيه والتمثيل . وبهذا ينفصل عن الحق الذى لا يدخل تحت المثال الا من جهة الفعل ، لا أنّه (أى المثال) ينبىء عن حقيقته ، فكنّا نحيط به علماً . وهذا لا سبيل اليه قط . وقد قال تعالى : «ولا يحيطون به علماً . » فنقول : نسبة هذا الشيء (الثالث) ـ الذى لا يحدّ ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ـ الى العالم كنسبة الخشبة الى الكرسىّ والتابوت والمنبر والمَحمل ، أو (كنسبة) الفضة الى الاوانى والآلات التى تصاغ منها ، كالمُكحُلة والقُرْط والخاتم . فبهذا تعرف تلك الحقيقة . فخذ هذه النسبة ، ولا تتخيل النقص فيه (أى فى هذا الشيء الثالث) كما تتخيل النقص فى الخشبة بانفصال المحبرة عنها .

(١٠٦٤) « واعلم أنّ الخشبة أيضاً صورة مخصوصة فى العودية . فلا تنظر أبداً الا للحقيقة الجامعة التى هى العودية ، فتجدها لا تنقص ولا تتبعّض ، بل هى فى كل كرسى و محبرة على كمالها من غير نقص ولا زيادة ، وان كان فى صورة المحبرة حقائق كثيرة : منها الحقيقة العودية والاستطالية والتربيعية والكمية وغير ذلك . وكلّها (هى) فيها بكمالها . وكذلك الكرسى والمنبر . وهذا الشيء الثالث هو هذه الحقائق كلّها بكمالها. فسمّه ، ان شئت « حقيقة الحقائق » أو « الهيولى » أو « المادّة الاولى» أو « جنس الاجناس» وسَمِ الحقائق التى يتضمنها هذا الشيء الثالث « الحقائق الاول » أو « الاجناس العالية » ، فهذا الشيء الثالث أزلاً لا يفارق الواجب الوجود ، محاذياً له من غير وجود عينى . فانتفت الجهات والتلقاءات (عنه) وحتى لو فرضناه موجوداً ولم نجعله مميزاً ، لانتفت عنه التلقاءات والازاءات. فتحقق هذا الفصل واعلمه . »

(١٠٦٥) وقد قال الشيخ (ابن العربى) فى الباب الثالث والستّين من « الفتوحات » في « معرفة بقاء النفس في البرزخ بين الدنيا والبعث » لانّ البرزخ هو حاجز معقول بين متجاورين ، ليس هو عين أحدهما ، وفيه

قوّة كلّ منهما ، كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس ، وليس الا الخيال ، كما يدرك الانسان صورته فى المرآة ويعلم قطعاً أنّه أدرك صورته بوجه، وأنّه ما أدرك صورته بوجه : لِمَا يراها في غاية الصغر ، لصغر جرم المرآة ، و (في غاية) الكبر لعظمه . ولا يقدر أن ينكر أنّه رأى صورته ، ويعلم أنّه ليس في المرآة صورة ، ولا هى بينه وبين المرآة . فليس بصادق ولا بكاذب في قوله : انّه رأي صورته ، ما رأى صورته ، فما تلك الصورة ؟ وأين محلّها ؟ وما شأنها ؟ فهى منفيةٌ ثابتةٌ ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة! أظهر الله ـ سبحانه ـ هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ مثالٍ ، ليعلم ويتحقق أنّه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا ـ وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته ـ فهو بخالقها أعجز وأشد حيرة . »

(١٠٦٦) وقال بعد هذا : « واذا ذقتَ هذا ، فقد ذقتَ الغاية التى ليس فوقها غاية في حق المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج . فما هو ثمّة أصلاً ، وما بعده الا العدم المحض . » ثمّ قال : « وهذه الموجودات كلّها هى في العالم متفرقة وفي الانسان مجتمعة . فاذا نفخ فى الانسان الروح القدسى ، التحق بالموجود المطلق التحاقاً معنوياً مقدّساً . وهو حظّه من الالوهية . فلهذا تقرر عندنا أنّ الانسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة ؛ الظاهرة مضاهية للحضرة الكيانية ، والباطنة مضاهية للحضرة الالٓهية . فانّ الانسان هو الكلّيّ [١٠٢ ألف] على الاطلاق والحقيقة ، اذ هو القابل لجميع الموجودات ، قديمها وحديثها ، وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك . فانّ كل واحد من العالم لا يقبل الالوهية ، والالٓه لا يقبل العبودية ، بل العالم كلّه عبد ، والحقّ ـ سبحانه ـ وحده الٓه واحد ، صمد ، فرد ، لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض (ذاته المقدسة) .

(١٠٦٧) « والانسان ذو نسبتين كاملتين : نسبة يدخل بها الى الحضرة الالٓهية ، ونسبة يدخل بها الى الحضرة الكيانية . فيقال فيه انّه

عبد من حيث انّه مكلّف ، و(من حيث انّه) لم يكن ثم كان ، كالعالم . ويقال فيه (انّه) ربّ من حيث انّه خليفة ، ومن حيث (انّه خلق على) الصورة ، ومن حيث (انّه خلق فى) أحسن تقويم . فكأنّه برزخ بين العالَم والحق ، وجامع للخلق والحق . وهذا الخطّ الفاصل بين الحضرة الآلهية و(الحضرة) الكينونية (هو) كالخطّ الفاصل بين الظل والشمس . وهذه حقيقته . فله (أى للانسان) الكمال المطلق فى الحدوث والقدم . وللحق الكمال المطلق في القدم ، وليس له فى الحدوث مدخل ــ تعالى عن ذلك . والعالم له الكمال المطلق فى الحدوث ، وليس له فى القدم مدخل ــ تحاشا عن ذلك . فصار الانسان جامعاً لله تعالى وللخلق . والحمد لله على ذلك . »

(١٠٦٨) هذا آخر كلامه في هذا الباب . والحق انّه كلام دقيق لطيف شريف . واذا عرفتَ هذا ، فعليك بمعرفة هذه الموجودات اجمالاً وتفصيلاً ، خصوصاً معرفة الحق المطلق والعالم المطلق والانسان الجامع لهما ، فانّه ليس هناك معرفة أعلى من هذه الثلاث ، (بل) ولا معرفة غير هذه الثلاث . هذا على سبيل الاجمال بطريق التثليثات المتقدمة . فأمّا على سبيل التفصيل ، فالذى منا ومن غيرنا فقد سبق مراراً . فأمّا الذى منه (اى ابن العربى) فقد أشار اليه في « الفتوحات » من « المجلد الخامس » بوجوه ثلاثة ، وهى فى غاية الحسن وغاية الغرابة ؛ نذكرها ههنا ، وبعدها نشرع فى الجداول ونقطع بحث المحققين ومعلوماتهم الكليةَ عليها ؛ ثمّ نشرع فى بحث الحكيم . وهى هذه :

(١٠٦٩) « اعلم أن العالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى ؛ وليس الا الممكنات سواء وُجدت أم لم توجد ، فانها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو الله . فانّ الامكان حكم لها لازم فى حال عدمها ووجودها ، بل هو ذاتى لها ، لانّ الترجيح لها لازم ، فالمرجّح معلوم ، ولهذا

سُمّي (العالم) عالماً : من العلامة ، لانّه (أعني العالَم) الدليل على المُرجِّح . فاعلم ذلك ! وليس العالَم ، في حال وجوده ، سوى الصور التي قبلها العَماء وظهرت فيه . فالعالَم ــ ان نظرت حقيقته ــ انّما عَرَض زائل ، أي في حكم الزوال ؛ وهو قوله تعالى : «كل شيء هالك الا وجهه» وقال رسول الله ــ صم ــ أصدق بيت قالته العرب :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل !

يقول : (العالم) ما له حقيقة يثبت عليها من نفسه ، فما هو موجود الا بغيره ، ولذلك قال ــ صم : أصدق بيت قالته العرب : ألا كل شيء ما خلا الله باطل .

(١٠٧٠) « فالجوهر الثابت هو « العماء » ، وليس (ذلك) الا « نَفس الرحمن» . والعالم (اسم) لجميع ما ظهر فيه (اى فى نفس الرحمن) من الصور : فهى أعراض فيه ، يمكن ازالتها . وتلك الصور هى الممكنات ونسبتها من العماء (هى) نسبة الصور من المرآة ، تظهر فيها لعين الرائى والحق تعالي هو بصر العالم ، فهو الرائى وهو العالِم بالممكنات . فما أدرك (الحق) الا ما فى علمه من صور الممكنات . فظهر العالم بين العماء وبين رؤية الحق . فكان ما ظهر دليلاً على الرائى ، وهو الحق . فتفطّن واعلم من أنت .

(١٠٧١) «وأمّا الظهور على الترتيب ، فأرواح نورية آلهية مُهيَّمة في صور نورية خلقية ابداعية ، فى جوهر نَفَس هو العماء ، من جملتها العقل الأوّل وهو القلم ؛ ثمّ النفس وهو اللوح المحفوظ ؛ ثمّ الجسم ؛ ثمّ العرش ومقرّه ــ وهو الماء الجامد والهواء والظلمة ؛ ثمّ ملائكته (اى ملائكة العرش) ؛ ثمّ الكرسي ؛ ثمّ ملائكته (اى ملائكة الكرسى) ؛ ثمّ الاطلس؛ ثمّ ملائكته ؛ ثمّ فلك المنازل ؛ ثمّ الجنات بما فيها ؛ ثمّ ما يختص به وبهذا الفلك من الكواكب ؛ ثمّ الارض ؛ ثمّ الماء ؛ ثمّ الهواء العنصرى ؛ ثم

النار ؛ ثمّ الدخان وفتق فيه سبع سماوات : سماء القمر وسماء الكاتب وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء الاحمر وسماء المشترى وسماء المقاتل ؛ ثمّ أفلاكها المخلوقون بها ؛ ثمّ ملائكة النار والماء والهواء والارض ؛ ثم المولّدات: المعدن والنبات والحيوان ؛ ثمّ نشأة جسد الانسان ؛ ثمّ ما ظهر من أشخاص كلّ نوع من الحيوان والنبات والمعدن ؛ ثمّ الصور المخلوقات من أعمال المكلفين ، وهي آخر نوع .

(١٠٧٢) « هذا ترتيبه بالظهور في الايجاد . وأمّا ترتيبه بالمكان الوجودى أو المتوهـّم : فالمكان المتوهـّم ، المعقولاتُ التى ذكرناها الى الجسم الكل ؛ ثمّ العرش ؛ ثمّ الكرسى ؛ ثمّ الاطلس ؛ ثمّ المكوكب ، وفيه الجنات؛ ثمّ سماء زحل ؛ ثمّ سماء المشتري ؛ ثمّ سماء المريخ ؛ ثمّ سماء الشمس ؛ ثم سماء الزهرة ؛ ثمّ سماء الكاتب ؛ ثم سماء القمر ؛ ثم الاثير ؛ ثم الهواء ؛ ثم الماء ؛ ثمّ الارض .

(١٠٧٣) «وأمـّا ترتيبه بالمكانة : فالانسان الكامل ؛ ثمّ العقل الاوّل ؛ ثمّ الارواح المهيـّمة ، ثمّ النفس ؛ ثمّ العرش ؛ ثمّ الكرسي ؛ ثمّ الكثيب ؛ ثمّ الوسيلة ؛ ثمّ عدَن ؛ ثمّ الفردوس ؛ ثمّ دار السلام ، ثمّ دارالمُقامة ؛ ثمّ المأوى ؛ ثمّ الخُلد ؛ ثمّ النعيم ؛ ثمّ فلك المنازل ؛ ثمّ البيت المعمور ؛ ثمّ سماء الشمس ؛ ثمّ القمر ، ثمّ المشترى ؛ ثمّ زحل ؛ ثمّ الزهرة ؛ ثمّ الكاتب؛ ثمّ المرّيخ ؛ ثمّ الهواء ؛ ثمّ التراب ؛ ثمّ النار ؛ ثمّ الحيوان ؛ ثمّ النبات؛ ثمّ المعدن . » هذا آخر ترتيب الموجودات في المراتب الثلاثة من قوله . والحق أنـّه ما ظهر أحد من العارفين . في ترتيب الموجودات ، بهذا النسق. وقد أشار (ابن عربي) اليه عقيبه نظماً ، تركناه رعاية للاختصار .

(١٠٧٤) واذا تقرر هذا بهذه الوجوه ، فلنشرع في صورة الدائرة الموعودة ، المشتملة على هذه (المسائل) كلّها ، لتحقيق الامر وتوضيح المطلوب. وهو (ما يلي) هذا . وبالله التوفيق [١٠٢ ب] . وهذه صورة الدائرة

المخصوصة بأهل الله الموحدين من الصوفية ، لتعداد معلوماتهم الكلية بطرق ثلاث منقولة من « الفتوحات المكية » مطابقة لما في الواقع على قاعدة أهل الله وخاصّته ، دون الحكماء والمتكلمين ، الآتي ذكرهم بعد هذا ، وبالله التوفيق . والدوائر الاربعة ، على الأطراف الاربعة ، وما فيها (هى) أسماء كبار هذه الطوائف ، دون (الدائرة) الثالثة ، فانّ (الدائرة) الثالثة للانسان (انظر الدائرة رقم **٢٦** آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) . هذا آخر الدائرة المذكورة وما فيها من العوالم العلوية والسفلية . واذا فرغنا منها ، وجب الشروع في طريق الحكيم (اى الحكماء) ومعلوماته (اي ومعلوماتهم) ، بعد تتميم لهذه الابحاث على طريق الايجاز . وهو هذا وبالله التوفيق [١٠٣ ألف] .

تتميم
(فى نظرية الجواهر و الاعراض عند الصوفية)

(١٠٧٥) اعلم أنّ بحث الحكيم (اى الحكماء) والمتكلم (اى المتكلمين بأجمعه ، مبنى على بحث الجواهر والاعراض ، وكنّا قد شرطنا ، بعد الفراغ من حصر الموجودات على طريق القوم ، أن نشرع في بحث الجواهر والاعراض على قاعدتهم أيضاً ، في أبحاث اُخر غيرها وقد غفلنا عنه . فنريد أن نشير اليه ، ههنا قليلاً . ثمّ نشرع في بحث الحكيم والمتكلّم على ما قررناه . فنقول ما قالوا :

(١٠٧٦) « اعلم أنّك اذا أمعنت النظر في حقائق الاشياء ، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالاعراض ، وبعضها تابعة لاحقة لها ، والتابعة هي الاعراض ، والمتبوعة هي الجواهر . ويجمعها الوجود ، اذ هو المتجلّى بصورة كلّ منهما . والجواهر متحدة في عين الجوهرية ، فهى حقيقة واحدة هي مظهر الذات الالٓهية من حيث قيوميتها وحقيقتها ، كما أنّ الاعراض هي مظهر الصفات لها ، أعني كما أنّ الذات الكلية لا تزال محتجبة بالصفات ،

فكذلك الجواهر لا تزال مكتنفة بالاعراض . وكما أنّ الذات ، مع انضمام صفة من صفاتها ، تحصّل اسماً من الاسماء ، كلّيّة أو جزئية ، كذلك الجوهر ، مع انضمام معنى من المعاني الكلية ، يصير جوهراً خاصّاً ، مظهراً لاسم من الاسماء الكلية ، بل (هو) عينه ؛ وبانضمام معنى من المعانى الجزئيّة يصير جوهراً جزئياً كالشخص . وكما أنّه ، من اجتماع الاسماء الكلية ، يتولّد اسم آخر ، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولّد جوهر آخر ، مركّب منها ؛ وكما أنّ الاسماء بعضها محيط بالبعض ، كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض . وكما أنّ الامّهات من الاسماء منحصرة ،كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة . وكما أنّ الفروع من الاسماء غيرمتناهية ، كذلك الاشخاص من الاعراض غير متناهية .

(١٠٧٧) «وتسمّى هذه الحقيقة في اصطلاح القوم « بالنفس الرحمانى» و« الهيولى الكلية» . وما تعيّن منها وصار موجوداً من الموجودات (يسمّى) « بالكلمات الآلهية » . فان اُعتبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التى تلحقها بالنسبة الى الانواع التى تحتها ، فهى طبيعة جنسية . وان اعتبرت من حيث فصليتها التى تصير بها الانواع انواعاً ، فهى طبيعة فصلية ، اذ حصّتها منها مع صفة معينة هى المحمولة على النوع بـ « هو هو » لا غيرها . وان اعتبرت (هذه الحقيقة) من حيث حصصها المتساوية فى أفرادها ، الواقعة تحتها أو تحت نوع من أنواعها على سبيل التواطئى ، فهى طبيعة نوعية . فالجنسية والفصلية والنوعية (هى) من المعقولات الثانية ، اللاحقة اياها .

(١٠٧٨) «فالجوهر بحسب حقيقته (هو) عين حقائق الجواهر البسيطة والممكنة ، فهو حقيقة الحقائق كلها ، ينزل من عالم الغيب الذاتى الى عالم الشهادة الحسّىّ ، فيظهر فى كلّ العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم . وليس انضامه الى المعاني الكلية والجزئية الا ظهوره فيها وتجلّيه بها ، تارةً في مراتبه الكلية ، وتارة فى مراتبه الجزئية . فهو الذات الواحدة بحسب

نفسه ، المتكثر بظهوراته من صفاته ، وهي (اى الصفات) بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات ، وان كانت من حيث ظهورها تتوقّف على اعتدال شخص تكون عنده . فكلّ ما في فردٍ مّا ، بالفعل أو بالقوة ، وقتاً مّا أو دائماً ، من اللوازم والصفات ، فهو فيه غيب ، اذ كلّ ما يظهر هو ، قبل ظهوره ، فيه بالقوة ، والا لم يمكن ظهوره . والجوهر لا جنس له ولا فصل ، فلا حدّ له ، وما ذكر من التعريف ، فهو رسم له ، لا حدّ حقيقي .

(١٠٧٩) « ولمّا كانت التجلّيات المظهرة للصفات متكثرة بحكم « كل يوم هو في شأن » ، صارت الاعراض متكثرة غير متناهية ، وان كانت الامّهات منها متناهية . وهذا التحقيق ينبهك على أنّ الصفات ، من حيث تعيّناتها في الحضرة الاسمائية ، (هى) حقائق متغايرة ، متمايز بعضها عن بعض ، وان كانت راجعة الى حقيقة واحدة ، مشتركة بينها بوجه آخر ، كما أنّ مظاهرها (هى) حقائق متمايز بعضها عن بعض ، مع كونها مشتركة في العرضية ، لانّ كل ما في الوجود الظاهر (هو) دليل وآية على ما في الغيب الباطن . »

(١٠٨٠) والحاصل انّ الممكنات منحصرة في الجواهر والاعراض عند الكل ، وان كان الاصطلاح يتغيّر ، ولا مشاحّة فيه ، والجوهر (الكلى البسيط) عين الجواهر (الجزئية المركّبة) في الخارج ؛ وامتياز بعضها عن البعض (انما هو) بالاعراض اللاحقة ، وذلك لانّ الجواهر كلّها مشتركة في الطبيعة الجوهرية ، وممتاز بعضها عن بعض بأمور غير مشتركة . فتلك الامور المتميزة (هى) خارجة عن الطبيعة الجوهرية ، فتكون أعراضاً ، وهو المطلوب .

(١٠٨١) هذا آخر كلام العارفين في هذا المعنى . وقطّ ما يكون أحسن من هذا الكلام في تحقيق الجواهر والاعراض في [١٠٣ ب] صورة الذات الاحدية والمظاهر الخلقية . فافهم ! فانّه دقيق لطيف « ولله المثل الاعلى» . واذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ الغرض من هذه الكلمات في صورة هذه

العبارات ، كانت الموافقة مع الحكيم والمتكلم فى حصر الموجودات عندهم فى الجوهر والعرض ، والا فالمقصود الحقيقى هو الذى سبق تحقيقه من بحث الوجود مفصّلاً ، وكذلك من بحث التوحيد ومظاهره العلوية والسفلية ، مع الزامهم عقلاً ونقلاً وكشفاً .

(١٠٨٢) ثمّ اعلم أنّ الوجود واحد حقيقى من جميع الجهات ، وليس فيه كثرة أصلاً ، لكن هذا الوجود اذا ظهر بصور المظاهر الممكنة ـ كـ (ظهور) الجوهر بصور الاعراض المتنوعة ـ صار متكثراً بحسب الاعتبارات المظاهرية ، لا الحقيقية . فهذا الوجود ان سمّيته بالجوهر والاعراض ، جاز؛ وان سمّيته بالمطلق والمقيّد ، جاز ؛ وان سمّيته بالحق والخلق ، جاز . غاية ما فى الباب عند الحكيم الجوهر له معنى آخر ، والاعراض لها أسماء اخر . وكذلك (الامر) عند المتكلم . والا فى الحقيقة الكلّ راجع الى حقيقة واحدة ، كما عرفتها . فانّ الجوهر . عند الحكيم خمسة : العقل والنفس والمادة والصورة والجسم . والاعراض تسعة : من الكم والكيف والاين ومتي والاضافة والوضع والملك وأن يفعل وأن ينفعل ، المتقدم بيانها والآتى تفصيلها . وعند المتكلم ، الجوهر واحد والاعراض منحصرة في عشرين أو اثنين وعشرين ، كما ستعرفه عند (ذكر) أقواله . وأمّا المحقق فعنده الجوهر (هو) الاوّل ، وهو الموسوم بالوجود الاضافى الوحدانى ، والنفس الحقيقى الرحمانى ، الذى هو ظلّ الوجود الحقيقى ومظهره الكلى ، بحكم أنه «لا يصدر من الواحد الا واحد» . والظاهر منه بالوجود العارضى كالاعراض مع الجواهر ، والصور مع المادّة . ومن هذا قيل : انّ كل ظاهر فى مظهر يغاير المظهر من وجه أو وجوه ، الا الحق تعالى ، فانّه عين الظاهر وعين المظهر ، من غير تغاير بينهما حقيقةً . وهذه المشاهدة والمعرفة هى المقصودة بالذات من جميع هذه المباحث ، كما أشرنا اليها مراراً . واذا عرفت وتحققت مقاصدهم ومطالبهم، فلنشرع فى بحث الحكيم وبيان معلوماته ، بقوله واصطلاحه ، وهو (ما يلي) هذا ، وبالله التوفيق .

القسم الثانى

فى بيان المعلومات الكلية بطريق الحكيم بعد تحقيق العلم بطريقة ايجاز له واختصار له ، ثم تعيينها و تصويرها فى صورة الجداول المحسوسة الجامعة للكل من غير تفاوت ولا نقصان

وبالله التوفيق

(١٠٨٣) اعلم ، أيها السامع ـ هداك الله الى طريقه ـ أنّ تعريف العلوم عندهم بالاتفاق هو حصول صورة المعلوم فى نفس العالم ، أو حصول صورة المعقول فى نفس العاقل . وكلاهما واحد ، ولا مشاحّة في الاصطلاح . وقد عرفت حالهم فى تعريف الاشياء ، بواسطة هذا التعريف ، لانّهم بالاتفاق أقرّوا بأنّهم ما عرفوا شيئاً فى تحقيقه أصلا ، فلا فائدة فى بحث علومهم وتحقيقها على ما قالوه واختلفوا فيه ، وأمّا المعلومات المختصّة بهم الموجودة في الخارج ، فمن غير خلاف هى ثلاثة . الواجب والممكن المنقسم الى الجوهر والعرض . وقولهم فى ذلك ، على سبيل التفصيل ، هو ما اتفقوا عليه بقولهم (التالى) :

(١٠٨٤) « الموجود امّا واجب وامّا ممكن . والواجب هو البارى ـ جلّ ذكره ـ الذى ثبت وجوده بأنّه واجب الوجود لذاته وممتنع العدم لذاته ؛ وكذلك صفاته وأفعاله وأسماؤه ، فانّها عين الذات فى الخارج ، وان كانت غيرها فى العقل . والممكن امّا لا فى موضوع ، و هو الجوهر ؛ أو فى موضوع وهو العرض . والجوهر امّا بسيط وامّا مركّب ؛ والبسيط امّا مجرّد أو لا ؛ والمجرّد امّا غير متعلّق بالجسم ، وهو العقل ؛ أو متعلّق ، وهو النفس . و ما ليس بمجرّد (من الجواهر) ، فهو امّا حال و هو الصورة ، أو محلّ وهو المادّة . و (الجوهر) المركّب هو الجسم .

(١٠٨٥) « والعرض امّا غير نسبى أو نسبى . والاوّل ان اقتضى

القسمة لذاته فهو الكم ، والا فهو الكيف . والثانى امّا أن يكون بين المتفاعلين أو لا . فالاوّل ان كان حصوله للشيء بالنسبة الى ما يتأثر منه ، فهو الفعل ؛ وان كان بالنسبة الى المؤثّر، فهو الانفال . والثانى امّا ان يكون للشيء بالنسبة الى ما فيه زماناً ، وهو المتى ؛ أو مكاناً ، وهو الاين ؛ أو له ، وهو الملك ؛ أو الى ما معه ، وهو الاضافة ؛ أو بنسبة بعض أجزائه الى بعض والى ما خرج عنه ، وهو الوضع . فأقسام الجواهر خمسة ؛ وأقسام الاعراض تسعة . »

(١٠٨٦) وقالوا بوجه آخر ، وهو قولهم : « الموجود امّا واجب أو ممكن . فالواجب لا حدّ له ولا رسم ، الا بالاضافات والسلوب ؛ ولا يمكن معرفته بالحقيقة ، لانّه لا جنس له ولا فصل ، بل يعرف الواجب بحسب اللوازم ولوازم اللوازم ، كالوجوب والوحدانية [١٠٣ ألف] وغير ذلك . وأمّا الممكن ، فهو امّا جوهر أو عرَض . فالجوهر هو الماهية التى اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع ، فخرج عنه الوجود (الواجبى) لانّه لا ماهية له وراء الوجود ؛ ودخلت فيه صور الجواهر الكلية ، لانّها وان كانت النفس موضوعها ، لكنها اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع . وقد يفسّر (الممكن) بأنّه موجود فى موضوع وهو النفس . فعلى هذا ، قد يكون الشيء جوهراً أو عرضاً باعتبارين ، كالصور الجوهرية فى العقل . »

(١٠٨٧) وفى تعريف الجواهر الخمسة التى هى العقل والنفس والصورة والمادة والجسم ، قالوا أيضاً بوجه آخر ، وهو قولهم : « العقل هو جوهر مجرّد عن المادّة ، مدرك الكليات بالذات ، غير متعلّق بالجسم . والنفس هى جوهر مجرّد عن المادّة ، من شأنه ادراك الكليات بالذات ، والجزئيات بالآلات . والصورة هى الجوهر المتصل (بالمادّة) بالذات . والمادة هى الجوهر القابل لما يتصّل به . والجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ، المتقاطعة على الزوايا القائمة . » وكذلك في تعريف الاعراض التسعة ، فانّهم قالوا فيها أيضاً أقوالا ، منها قولهم :

(١٠٨٨) « الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته . والكيف هو الذى لا يوجب تصوّره تصوّر غيره ، ولا يقتضى القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءً أولياً . والفعل هو الهيئة الحاصلة للشيء حالة تأثيره في غيره ، كالمسخّن ما دام يسخن . والانفعال هو الهيئة الحاصلة للشيء حالة تأثره عن غيره ، كالمتسخّن ما دام يتسخّن . والمتى هو حصول الشيء في زمان مخصوص ؛ والاين ، حصوله في مكان معين . والملك هو الهيئة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى ، كالبنوّة والابوّة . والاضافة هى نسبة الشيء الى شيء آخر ما خرج عنه . والوضع هو الهيئة للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه ، كالقيام والقعود . والجوهر مع هذه الاعراض (التسع) يسمّى بالمقولات العشرة . »

(١٠٨٩) واذا عرفت تحقيق معلوماتهم بهذه الوجوه ، لا بدّ من الشروع فيها بوجوه اخر ، منها قولهم أيضاً تأكيداً وتحقيقاً ، لئلّا يقول أحد انّ هذا ليس كذلك . وكذلك ما قال أحدهم : « الموجود امّا أن يكون واجباً ، وهو ما يمتنع عدمه لذاته ويجب وجوده لذاته ؛ (وامّا أن يكون) ممكناً ، وهو جائز العدم والوجود . والممكن امّا أن يفتقر في وجوده الى موضوع ، أى الى محلّ لا يتقوم الا بما يحلّ فيه وهو العرض ؛ أو لا يكون كذلك وهو الجوهر . والجوهر امّا أن يكون حالاً مقوّياً لمحلّه في الوجود ، وهو الصورة ، أو محلاً لذلك ، وهو المادّة ، أو مركّباً منهما ، وهوالجسم الطبيعى ، أو ليس بأحد هذه الثلاثة ، وهو امّا أن يتعلّق بالجسم وهو النفس ، أو لا يتعلّق وهو العقل .

(١٠٩٠) « وأمّا العرض ، فهو امّا ان يقتضى القسمة أو النسبة ، أو لا يقتضى أحداهما . والاوّل امّا أن يكون بين أجزائه المفترضة حدّ مشترك ، ويسمّى الكم ، وهو المقدار ؛ أو لا يكون ، ويسمّى الكم المنفصل. والاوّل امّا أن تكون أجزاؤه المفترضة بحيث يمكن اجتماعها في الوجود ،

أو لا تكون . والاوّل يسمّي الكم المتّصل القارّ الذات ؛ وهو اما أن يفرض ذا بعد واحد ، وهو الخط ؛ أو ذا بعدين ، وهو السطح ؛ أو ذا أبعاد ثلاث، ويسمّى الجسم التعليمى . والثانى هو الكم المتّصل الغير القارّ الذات ، وهو الزمان . وأمّا الكم المنفصل ، فهو العدد . وأمّا المقتضى للنسبة فهو الاين ، وهو الحصول في المكان . ومتى ، وهو الحصول في الزمان . والملك ، وهو كون الشيء محاطاً بغيره وينتقل بانتقاله ، كالتسلّح والتقمّص . والوضع ، وهو النسبة الحاصلة للجسم بسبب بعض أجزائه الى بعض والى الامور الخارجية عنها ، كالتربيع والانبطاح . وأن يفعل ، وهو التأثير حالة وجوده ، كالقطع والسخونة . وأن ينفعل ، وهو التأثر ، كالتقطّع والتسخّن . » فهذه المقولات الستة تقتضى نسبةً (مّا وهى) ليست مجرّد نسب عندهم .

(١٠٩١) وأما ما لا يقتضى قسمة ولا نسبة (من الاعراض) ، فامّا أن يكون مجرّد نسبة وهو الاضافة ، فانّ حقيقتها نسبة الشيء الى غيره ، نسبة تتكرر من الطرفين ؛ وامّا أن لا يكون كذلك وهو الكيف . و(الكيف) هو كلّ هيئة قارّة للشيء لا يقتضى تصوّرها تصوّر أمر خارج عنها وعن حاملها ، ولا يقتضي قسمة . وهو (أى الكيف) امّا أن يتعلّق بوجود النفس أو بغيرها . والاوّل كالاعتقادات والارادات ، فان كانت (هذه الاعتقادات والارادات) راسخةً ، سمّيت ملكات ؛ أو سريعة الزوال ، سمّيت حالات . والثانى (أعنى الكيف الذى يتعلّق بغير النفس) امّا أن يتعلّق بالكميات ، امّا بالكم المتّصل كالاستقامة والانحناء ، أو بالمنفصل كالزوجية والفردية ، أو لا يتعلّق بها . وهو امّا أن يكون مجرّد استعداد لان ينفعل (كالحجرية ؟) والصلابة ، ويسمّى قوة ؛ أو (يكون) استعداداً واقعياً لان ينفعل كالممراضية واللين ، ويسمّى لاقوة . وامّا أن لا يكون (هذا ولا ذاك) وهى المحسوسات بأحدى الحواسّ الخمس . فما كان منها [١٠٤ ب] بطيء الزوال ، كحمرة الدم ، سمّى انفعاليات ؛ أو سريعه ، كحمرة الخجل ، سمّى انفعالات .

(١٠٩٢) فأقسام الممكنات الموجودة محصورة في هذه العشرة ، وهي الجوهر والكم والكيف والاين والمتي والوضع والاضافة والملك وأن يفعل وأن ينفعل . وهي موسومة بالمقولات العشرة . والله أعلم وأحكم .

(١٠٩٣) ومنها قولهم بغير هذا الطريق ، وهو كيفية صدور الموجودات من الباري ـ جلّ ذكره ـ على الترتيب الطبيعي . وبينهم اختلاف . فذهب بعضهم الى أنّ أوّل صادر (هو) عالم الامر بغير واسطة ، ثمّ عالم العقل بواسطة الامر ، ثمّ عالم النفس ، ثمّ عالم الطبيعة ، ثمّ الهيولى الكلية ، ثمّ الجسم الكلي ، ثمّ الفلك التاسع ، ثمّ الفلك الثامن ، ثمّ الافلاك السبعة على الترتيب المعلوم ، ثمّ النار ، ثمّ الهواء ، ثمّ الماء ، ثمّ الارض ، ثمّ المواليد ، ثمّ الانسان . وليس بعد الانسان موجود آخر . وكل ذلك صدر من الحق تعالى بواسطة الامر والامر الاوّل (صدر) بغير الواسطة .
وذهب بعضهم الى أنّ أوّل صادر منه العقل الاوّل ، ثمّ النفس بواسطة العقل ، ثمّ الطبيعة ، ثمّ الهيولى ، ثمّ الجسم ، ثمّ الافلاك واحداً بعد واحد ، ثمّ العناصر كذلك ، ثمّ المواليد مثله .

(١٠٩٤) والشيخ الرئيس ذهب فيه الى ترتيب آخر ، وهو قوله : « صدر من الحق تعالى الذى هو الواحد الحقيقي والعلّة الكلية الاولية ، العقل الاوّل الذى هو واحد أيضاً ، بحكم أنّه لا يصدر من الواحد الا الواحد . وصدر الباقي من العقل الاوّل علي الترتيب . والحق تعالى متنزه عن أن يكون له تعلّق بايجاد العالم . » وأثبت (الشيخ الرئيس) لكل فلك أربعة أشياء : العقل والنفس والصورة والمادة ، يعني أنّه صدر من العقل الاوّل فلك مركّب من المادّة والصورة ، وحصل له نفس وعقل منه . وكذلك الامر الى العناصر والمواليد . وقد اعترضوا عليه اعتراضاً لا مزيد عليه ، ويعرف ذلك من مظانّه .

(١٠٩٥) هذا آخر تعداد المعلومات الكلية والجزئية على قاعدتهم .

واذ فرغنا هن هذا ، وجب الشروع فى الدائرة الموعودة ، وهو هذا ، وبالله التوفيق والعصمة . وهذه الدائرة هي الدائرة الجامعة لصورة العالم على طريق الحكماء وقاعدتهم ، بعبارتهم من غير تغيير ولا تبديل ، وبالله التوفيق والعصمة [١٠٥ ألف] (انظر الدائرة **رقم ٢٧** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) . هذا آخر الدائرة الموضوعة لتفصيل الموجودات الممكنة بطريق الحكماء . واذ فرغنا منها ، وجب الشروع فى بيان المعلومات الكلية على طريق المتكلمين . وهو (ما يلى) هذا . وبالله التوفيق .

القسم الثالث

فى بيان المعلومات الكلية والجزئية على قاعدة المتكلمين وعلماء الظاهر ، ثم فى صورة الجداول المشكلة الجامعة كما فعلنا هذا فى الطائفتين المعلومتين

(١٠٩٦) اعلم ، أيها السامع ، أنّ العلوم المختصة (بالمتكلمين) من حيث التعريف قد سبق تحقيقها ، وهو أنّ العلم عندهم امّا اضافة محضة أو صفة ذات اضافة . وليس الحال كذلك ، لانّ العلم أعمّ منهما ، كما اثبتناه . وأمّا المعلومات المخصوصة بهم ، فهى منحصرة بالمحدّث والقديم والجوهر والعرض والجسم ، كالحكماء . لكن العبارات تختلف ، والاشارات تتنوع . واختلاف العبارات لا يدلّ على اختلاف الحقائق . فقولهم فى ذلك وهو الذى قال بعضهم :

(١٠٩٧) « اعلم أنّ أعم الاشياء على المذهب الصحيح عند أهل التحقيق ، قولنا : معلوم . فانّ ما ليس بمعلوم لا يجوز الخوض فيه ، ولا يصحّ البناء عليه . وقد يعبر عن المعلوم بأنّه شيء وذات . وهذه العبارات وان اختلفت ألفاظها ، فمعناها واحد ، لانّ كل ما يتعلّق العلم به ، من المعدوم والموجود والقديم والحادث والجواهر والاعراض ، صحّ أن يطلق عليه

هذه الاسماء. وفى الناس من لا يُسمّى المعدوم شيئاً ولا ذاتاً ، مع الاعتراف بأنّ العلم يتعلّق بالمعدوم كما يتعلّق بالموجود . وخلافه يرجع الى العبارة . وانما يمتنع (المخالف) من تسمية المعدوم بأنّه شيء أو ذات ، ظنّاً منه أنّ لفظة الشيء أو الذات لا تطلق الا على الموجود . وليس الامر على ما ظنّه ، لانّ المراد بالذات أو الشيء ما صحّ أن يعلم أو يخبر عنه . ولفظة « الذات » فى هذا المعنى اصطلاح ، لانّ هذه اللفظة لا تستعمل فى كلام العرب الا مضافة ، وليست للشيء ـ بكونه شيئاً ـ صفة ، وانما هى اسم يعبر به عما يتعلّق العلم به . وكذلك قولهم : ذات .

(١٠٩٨) «غير أن الشيء لا يدخل فى كونه معلوماً الا بأخصّ وصف، لانّ العلم لا يتعلّق بالشيء الا وهو متميز عن غيره ؛ والتمييز لايقع الا بصفة ، والصفة ما يقع بها الابانة بين معلومين . وصفة الذات ما يخالف بها الشيء صفة ذاتِ غيره ، ويماثل بها مثله ، كالانواع بالنسبة الى الاشخاص . والمعدوم (هو) كلّ معلوم ليس له صفة الوجود . ومن ظنّ أنّ لفظة الشيء لا يقع الا على الموجود فقد أبعد ، لصحّة قولهم : شيء معدوم . فلو كانت لفظة الشيء لا تقع الا على موجود ، لكان هذا القول متناقضاً ، ويجرى مجرى قولهم : موجود معدوم . ويلزم على ذلك أن لا يقال : شيء موجود ، لانّه بمنزلة أن يقال : موجود موجود . وقد علمنا صحّة ذلك مع استبعاد قول القائل . وقد سمّى الله تعالى المعدوم بأنّه شيء ، فقال عزّ و جلّ : « ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا » « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » « والله على كل شيء قدير . »

(١٠٩٩) «والموجود لا يوصف بالقدرة عليه أحد الا على سبيل الاستعارة ، والذى له صفة الوجود من المعلومات يسمّى موجوداً ، اذ لا يصحّ أن يحدّ الموجود ، لانّ الحدّ انما يذكر لينكشف به المحدود ويعرف به . وكلّ ما يحدّ (به) الموجود (هو أنّه معلوم له صفة الوجود) على ما نذكره

بعده . فالموجود أظهر منه (أى من المعلوم) . ثم اعلم أنّ الموجود يصحّ فى القسمة بالنفى والاثبات ، لانّه لا بدّ وأن يكون لوجوده أوّل أو لا . فما لا أوّل لوجوده سمّي قديماً ، والقديم هو الموجود فى الازل . وأن شئت قلت : القديم هو الموجود الذى لا أوّل لوجوده ، أو لا ابتداء لوجوده . كل ذلك واحد فى المعنى . فهذا (هو) الذى قيل فى حدّ القديم من جهة الاصطلاح . أمّا فى عرف اللغة ، فكلّما يتقادم ، وجوده يسمّى قديماً . ومن ذلك قولهم : رسم قديم ، وبناء قديم . وفى التنزيل : « حتى عاد كالعرجون القديم . »

(١١٠٠) « والذى لوجوده أوّل هو المحدّث ، والمحدّث ما لوجوده أوّل أو ابتداء ، وكلاهما واحد . والحادث ما يتجدد وجوده فى الحال . ثم المحدّث ينقسم الى قسمين : أحدهما له حيّز فى الوجود ، وهو الجوهر ؛ والثانى لا حيّز له عند الوجود ، وهو العرض . وحقيقة الجوهر ما له حيّز عند الوجود . وان شئت قلت : هو ما يختصّ بحال لكونه عليها ، واذا حصل فى مكان أو تقدير المكان وجب أن يشغله ، ويمنع وجود مثله بحيث هو لكونه متحيّزاً . والمتحيّز هو ما كان على صفة لكونه عليها ، يتعاظم بانضمام أمثاله اليه .

(١١٠١) « ثمّ اعلم أنّ الجوهر مشبّه بالمربع ، ولذلك يصحّ أن يأتلف مع شبه أمثاله ، وهى الاجسام . و اذا ائتلف جزءانِ من هذا الجنس سمّى مؤلّفاً ؛ وان زاد المؤلّف ــ والسمت واحد ــ سمّى خطاً وطويلاً ، لانّ الطول حصول التأليف [١٠٥ ب] فى الجواهر فى سمت مخصوص ، ويكون قبالة الناظر . واذا وضع جزءانِ سمى سطحاً ، لانّه قد حصل له الطول والعرض . والعرض حصول التأليف فى الجواهر فى سمت مخصوص . والعريض تلك الجواهر . والسطح ما حصل له الطول والعرض . واذا وضع، فوق هذه الاربعة ، أربعة اجزاء اخر سمّى جسماً ، لانّه قد حصل له الطول

والعرض والعمق . فعلى هذه القضية ينبغى أن يكون أصغر الاجسام مركّباً من ثمانية أجزاء . والضلع (هو) الجانب المستوى من الجسم . والقُطر من الجسم (هو) ما يكون نصفه ضلع المثلّث .

(١١٠٢) « وقد ذهب الناس فى حدّ الجسم كل مذهب . فالمشبّهة يسمون الجوهر الواحد جسماً ، لكونه قائماً بنفسه . وحدّ الجسم عندهم (هو) ما يقوم بنفسه ، بناءً على مذهبهم الفاسد فى التجسيم . وذهب الاشعرى الى أن الجسم هو المؤلّف ، وان كان مركّباً من أربعة أجزاء . وعند أبى الهذيل ، الجسم (هو) ما كان مركباً من ستة أجزاء ، والصحيح فى حدّ الجسم ما تقدم : من كونه ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً . فانّ زادت أجزاء الجسم فى هذه الجهات ، قيل : جسيم وأجسم . — فهذا ما قيل في حدّ الجسم .

(١١٠٣) «وأمّا العرض فقالوا (فى تعريفه) : العرض ما يعرض للوجود ولم يكن له لبث كلبث الاجسام . وان شئت قلت : العرض ما يتجدد وجوده ولم يكن متحيّزاً . وجمله ما ثبت بالدليل من أنواع الاعراض ، (وهى) اثنان وعشرون نوعاً : الكون والاعتماد والالم والصوت والتأليف والاعتقاد والنظر والظنّ والارادة والكراهة . فهذه عشرة أنواع تدخل تحت مقدور العبد خمسة من أفعال القلوب : وهى الاعتقاد والنظر والظنّ والارادة والكراهة ، والخمسة الاخرى من أفعال الجوارح . والباقى من الاعراض — وهى اثنا عشر نوعاً — لا تدخل تحت مقدور العبد ، بل القديم تعالى مختصّ بالقدرة عليها ، وهى الحياة والقدرة والشهوة والنفرة واللون والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والطعم والرائحة والفناء . ولهذه الانواع تعريف وتحقيق تعرف من مظانّها من الكتب الكلامية ، و (تعرف) ههنا من الدائرة الآتية ، المختصّة بمعلوماتهم الكلية .

(١١٠٤) هذا وجه من طريق القدماء . وأمّا (تحقيق المعلومات) بوجه آخر — وهو من طريق المتأخرين — فكقولهم : الموجود امّا أن يكون قديماً ، وهو ما لا أوّل لوجوده ، أو ما لم يسبقه عدم ؛ أو محدَثاً ، وهو

ما له أوّل ، أو ما سبقه عدم . والمحدث امّا أن يكون متحيزاً ، أو قائماً به ، أو ليس بأحدهما . امّا المتحيز ، فامّا أن لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه ــ وهو الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزأ ــ أو يقبلها طولاً فقط وهو الخط ، أو طولاً وعرضاً وهو السطح ، أو طولاً وعرضاً وعمقاً وهو الجسم. وعند الاشعرى ، الجسم هو المؤلّف فلا متحيز عنده الا الجوهر أو الجسم.

(١١٠٥) « وأمّا القائم بالمتحيز ، فامّا أن لا يكون مشروطاً بالحىّ ، أو يكون. والاوّل امّا أن يفتقر الى أكثر من جوهر واحد ــ وهو التأليف عند أبى هاشم ــ وهو ما يقتضى صعوبة التفكك ؛ أو لا يفتقر (الى أكثر من جوهر واحد) وهو الاكوان . والكون ، عند مثبتى الاحوال ، عبارة عن معنى يقتضى الحصول فى الحيّز ؛ وعند نفاتها ، (الكون هو) نفس الحصول فى الحيّز . فامّا أن يكون حصولاً حادثاً ، أو باقياً . فالاوّل اما أن يكون أوّل حصول له فى الحيّز ، ويسمّى كوناً فقط ؛ أو حصول فى حيز وقتين مصاعداً ، ويسمّى سكوناً ؛ أو حصول فى حين حصوله في حيز آخر ، ويسمّى حركة ؛ أو حصول جوهرين فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث ، ويسمّى اجتماعاً ؛ أو بحيث يتخللهما ثالث ، ويسمّى اقتراناً .

(١١٠٦) « ثم المحسوسات باحدى الحواسّ الخمس : فيحسّ البصر الالوان والاضواء ، ويحسّ السمع الاصوات والحروف ، ويحسّ الذوق الطعوم ، ويحسّ الشم الروائح ، ويحسّ اللمس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفّة والصلابة واللين والاعتمادات . وفي بعض هذه (الاعراض) خلاف بينهم .

(١١٠٧) «وأمّا (الاعراض) المشروطة بالحىّ ، فقيل (هى) عشرة : الحياة وهى الصفة التى لاجلها يصحّ على الذات أن يعلم ويقدر ؛ والقدرة وهى الصفة التى للحىّ باعتبارها يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل ؛ ثمّ الاعتقاد والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللّذة . وأكثرها ضرورى التصوّر ، وما عداها

فداخل تحتها ، أو فرع عليها ، كالعزم والقصد والمحبّة والمبغضة والسخط والغضب والرحمة ، فانّها تعود الى الارادة والكراهة . وكذلك الفرح والسرور والغم والحزن ، فانّها تعود الى الاعتقاد . وفي الموضعين خلاف بينهم . فأمّا الذى لا يكون متحيّزاً (من الاعراض) ولا قائماً به ، فالفناء وارادة البارى تعالى والنفس الناطقة ، عند من أثبت هذه الثلاثة منهم . » هذا آخر كلامهم في الجواهر والاعراض ، بعد كلامهم في القديم تعالى .

(١١٠٨) والغرض أنّ المعلومات ، عندهم وعند الحكماء ــ كـ (ما هى عند) المتصوّفين ـ منحصرة فى ثلاث ، وان انقسمت هذه الثلاث الى أقسام . فحاصل المتكلمين : فى الجوهر والاعراض والاجسام . وحاصل الحكماء : كذلك فى هذه الثلاث ، بعبارة اخرى . وحاصل المتصوفين : فى الواجب والعالم الكبير و(العالم) الصغير . واذا تقرر هذا ، وجب الشروع فى صورة الدائرة [١٠٦ الف] المجدولة الموعودة · وهى هذه ، وبالله التوفيق . وهذه صورة الدائرة المجدولة ، المشتملة على المعلومات الكلية بصورتين ، من طريق المتكلمين وعلّماء الرسوم . وهذه الدوائر الاربعة (التى هى) على الاطراف ، وما فيها من الاسامى ، (هى) أسماء كبار هؤلاء المذكورين ، المعدودين فى نفس الدائرة بوجهين ، كما هى عادتنا فى الدوائر كلّها (انظر الدائرة **رقم ٢٨** ، آخر الكتاب ، قسم الجداول والاشكال) .

(١١٠٩) هذا آخر الدائرة المخصوصة بتعداد المعلومات الكلية والجزئية على طريق المتكلمين ، بعد ذكر (طريق) الحكماء والصوفية . وهذا آخر الدوائر الثلاثة والتمهيدات الثلاثة والاركان الثلاثة . وكان الغرض من ايراد بحث المتكلمين والحكماء على الوجه المذكور (هو) أن لا يتوهم أحد منهم أنّ أهل الله وخاصّته ما لهم اطلاع على اُصولهم وقواعدهم ، ولا يتمكنون من اقامة البرهان على مطلوبهم ، ولا اثبات [١٠٦ ب] الدليل على مقصودهم ، ويتحقق أنّ لهم التمكن من ذلك كلّه . لكن لعلمهم

بأن (هذه الأُصول والقواعد) ما لها تحقق ولا ثمرة ولا نتيجة يوثق بها ، يتركون ذلك ويتوجّهون الى الله تعالى طلباً للكشف ، والتماساً للشهود ذوقاً ووجداناً من دون البحث دليلاً وبرهاناً ، لانّ العيان لا يحتاج الى البيان . واذ فرغنا من هذه (البحوث) كلّها ، وجب الشروع في الشرح المذكور ، لكن قبل الشروع فيه نريد أن نضم اليها ـ وان طالت ـ خاتمة شريفة ، مشتملة على أبحاث جليلة وأسرار عميقة ، لاغراض كلية ومقاصد جلية . وهي هذه . وبالله التوفيق .

الخاتمة

المشتملة على ابحاث شريفة وأغراض جليلة متعلقة بالكتاب وأسراره وكيفية كشفه لنا من الله الجواد المطلق

(١١١٠) اعلم أنّ المراد من هذه الخاتمة ، بعد بيان الاسرار المتقدمة عليها ، (هو) كيفية كشف هذا الكتاب علينا من الله الجواد المطلق ، قبل القراءة على أحد ، والوصول الى شرح من شروحه . وهذا السرّ لا يحصل لك الاطلاع عليه الا بعد اطلاعك على أسرار التمهيدات الثلاث والاركان الثلاث والدوائر المندرجة تحتها ، من الاوّل الى الاخير . ثمّ على مقدمة كلية للشيخ الاعظم (ابن العربى) – قدّس الله روحه العزيز – التى هى فى أوّل « الفتوحات » . أما الاطلاع على التمهيدات والاركان ، فذلك يتعلّق باستعدادك وذكائك وقابليتك ، وعناية خاصّة منضمة اليها من الله تعالى . وأمّا المقدمة المذكورة ، فهى أنّه (أى الشيخ الاعظم) قال فى أوّل المجلد (من فتوحاته المكية) ، بعد أبحاث طويلة ، مخاطباً بعض مريديه ، وهو قوله :

(١١١١) « وقد وقف الصفىّ الولىّ – أبقاه الله – على سبب بدء العالم ، فى كتابنا المسمّى « بعنقاء مغرب » فى معرفة ختم الاولياء وشمس المغرب ، ومن كتابنا المسمّى « بانشاء الدوائر » ، الذى ألّفنا بعضه بمنزلة الكريم ، فى وقت زيارتنا اياه سنّة ثمان وتسعين وخمس مائة ، ونحن نريد الحج ، فقيد له منه خديمه عبد الجبار – أعلى الله قدره – القدر الذى كنت سطرته منه ، ورحلت به معى الى مكة – زادها الله تشريفاً – فى السنة المذكورة ، لاتممه . فشغلنا هذا الكتاب (اى الفتوحات المكية) عنه وعن غيره ، بسبب الامر الآلهى الذى ورد علينا فى تقييده ، مع رغبة

بعض الاخوان والفقراء فى ذلك ، حرصاً منهم على مزيد العلم ، ورغبة فى أن تعود عليهم بركات هذا البيت المبارك الشريف ، محلّ البركات والهدى والآيات البينات . وأن نعرّف أيضاً فى هذا الموضوع الصفىّ الكريم أبا محمد عبد العزيز ما تعطيه مكة من البركات ، وأنّها خير وسيلة عبادية ، وأشرف منزلة جمادية ترابية ، عسى تنهض به همة الشوق اليه وتنزل به رغبة المزيد عليه . فقد قيل لمن اُوتى جوامع الكلم ، وكان من ربّه ، فى مشاهدة العين ، أدنى من قاب قوسين ، ومع هذا التقريب الاكمل ، والحظ الاوفر الاجزل اُنزل عليه : « وقل ربّ زدنى علماً . »

(١١١٢) « ومن شرط العالم المشاهد ، صاحب المقامات الغيبية والمشاهد ، أن يعلم أنّ للامكنة فى القلوب اللطيفة تأثيراً . ولو وُجد القلب فى أى موضع ، كان الوجودُ الاعم ، (ومع ذلك) فوجوده بمكة أسنى وأتمّ . فكما تتفاضل المنازل الروحانية ، كذلك تتفاضل المنازل الجسمانية ، والا فهل الدر مثل الحجر ، الا عند صاحب الحال ؟ وأمّا المكمّل صاحب المقام ، فانّه يميز بينهما ، كما ميز بينهما الحق . هل ساوى الحق بين دار بناؤها التراب والتبن ، ودار بناؤها العسجد واللجين ؟ فالحكيم الواصل (هو) من أعطى كل ذى حقّ حقّه ، فذلك واحد عصره وصاحب وقته . وفرق كثير بين مدينة يكون أكثر عمارتها الشهوات واللذات ، وبين مدينة يكون أكثر عمارتها الآيات البينات .

(١١١٣) « أليس قد جمع معى صفيّى - أبقاه الله - أنّ وجود قلوبنا فى بعض المواطن أكثر من بعض ؟ وقد كان يترك الخلوة فى بيوت المنارة المحروسة ، الكائنة بشرقى تونس ، بساحل البحر ، وينزل الى الرابطة التى فى وسط المقابر ، بقرب المنارة ، من جهة بابها ، وهى تعزى الى الخضر . فسألته عن ذلك . فقال : انّ قلبى أجده هناك أكثر منه فى المنارة . وقد وجدت فيها ، أنا أيضاً ، ما قاله الشيخ . وقد علم وليى - أبقاه الله - أنّ

ذلك من أجل من يعمر ذلك الموضع ، امّا فى الحال من الملائكة المكرمين أو الجنّ الصادقين ؛ وامّا من همة من كان يعمره وفقد ، كبيت أبى يزيد الذى يُسمّى بيت الابرار ، وكزاوية الجنيد بالشونيزية ، وكمغارة ابن أدهم باليقين . وما كان من أماكن الصالحين الذين فنوا عن هذا الدار ، وبقيت آثارهم ، تنفعل لها القلوب اللطيفة . ولهذا يرجع تفاضل المساجد فى وجود القلب ، لا فى تضاعف الاجر . فقد تجد قلبك فى مسجد أكثر مما تجده فى غيره من المساجد . و ذلك ليس للتراب ، ولكن لمجالسة الاتراب أو هممهم . ومن لا يجد الفرق فى وجود قلبه بين السوق والمساجد ، فهو صاحب حال ، لا صاحب مقام .

(١١١٤) « ولا أشكّ ، كشفاً وعلماً ، أنّه وان عمرت الملائكة جميع الارض ، مع تفاضلهم فى المعارف والرتب ، فانّ أعلاهم رتبةً وأعظمهم علماً ومعرفةً عمرةُ المسجد الحرام . وعلى قدر جلسائك يكون وجودك ، فان لهمم الجلساء ، فى قلب الجليس اليهم ، تأثيراً ، وهممهم على قدر مراتبهم . وان كان (التفضيل) من جهة الهمم ، فقد طاف بهذا البيت (العتيق) مائة ألف نبى وأربعة وعشرون الف نبى ، سوى الاولياء . وما من نبى ولا ولىّ الا وله همّة متعلقة بهذا البيت وهذا البلد الحرام ، لانّه البيت الذى اصطفاه الله تعالى على سائر [١٠٧ ألف] البيوت ، وله سرّ الاولية فى المعابد ، كما قال تعالى : « انّ أوّل بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمناً » من كلّ مخوف ، الى غير ذلك من الآيات . فلو رحل الصفىّ – أبقاه الله – الى هذا البلد الحرام ، لوجد من المعارف والزيادات ما لم يكن رآه قبل ذلك ولا خطر له بالبال .

(١١١٥) « وقد علم انّ النفس تحشر على صورة علمها ، والجسم على صورة عمله ، وصورة العلم والعمل بمكة أتمّ ممّا فى سواها . ولو دخلها

صاحب قلب ساعةً واحدةً ، لكان له ذلك . فكيف ان جاور بها وأقام ، وأتى فيها بجميع الفرائض والقواعد ؟ فلا شكّ أنّ مشهده بها يكون اتمّ وأجلى ، ومورده أصفى وأعذب وأحلى . واذ صفيّى – أبقاه الله – قد أخبرني أنّه يحسّ بالزيادة والنقص على حسب الاماكن والامزجة ، ويعلم أنّ ذلك راجع أيضاً الى حقيقة الساكن به أو همّته ، كما ذكرنا ، ولا شكّ عندنا أنّ معرفة هذا الفنّ – أعني معرفة الاماكن والاحساس بالزيادة والنقص – من تمام تمكن معرفة العارف وعلوّ مقامه واشرافه على الاشياء وقوة ميزه ، فالله يكتب لوليّى فيها أثراً حسناً ، ويهبه فيها خيراً طيباً . انّه الملىّ بذلك والقادر عليه . » هذا آخر كلامه فى هذا الباب .

(١١١٦) والغرض من نقله ، قوله : « ومن شرط العالم المشاهد ، صاحب المقامات الغيبية والمشاهد ، أن يعلم أنّ للامكنة فى القلوب اللطيفة تأثيراً ، فكما تتفاضل المنازل الروحانية ، فكذلك تتفاضل المنازل الجسمانية » لانّ لنا فى هذا مقصوداً حقيقياً ومطلوباً كلياً ، وهو أن نقول : اعلم أن الله تعالى لو عرف فى المنازل الجسمانية التى هى الارض وما عليها ، أعظم وأشرف وأعلى من مكة منزلاً وموضعاً ، لوضع أوّل بيته فيه ، وأمر الخلق والعبيد بالتوجّه اليه . وحيث انّه ما فعل ذلك الا فيها ، علم أنها (أى مكة) أعظم المنازل وأشرف المواضع وأعلى الامكنة . وقد شهدت بذلك الآيات والاخبار التى هى أكثر من أن تحصى . وقد دحيت الارض تحتها ، وهى كانت كخميرةٍ لعجين الارض ، أو كالمادّة لصورتها ، أو كالنقطة لجسدها ، أو كالبذر لشجرها ، وهى النقطة الوسطية للكرة . وان كان كل موضع للكرة بمثابة النقطة الوسطية من حيث انّها كرة ، لكن حيث كانت (مكة) مبدأ الانبساط والامتداد – كالعجين بالنسبة الى الرغيف مثلاً – صارت هى الوسط الحقيقى (بالفعل) لا غير . ومن هذا أمر الله عباده بالتوجّه اليها (أى الى مكة) من الاطراف كلها ، لانّها الوسط للعالم ،

والقلب للارض . ومعلوم أنّ الفيضان والتجلّى لكلّ موجود يكون على قلبه الذى هو حقيقته. ومن ذلك صارت الكعبة موضع أكثر الفيضان والتجلّى من الارض كلّها ؛ وكذلك الساكن فيها والمجاور بها ، فانّ فيضه يكون أكثر، وتجلّيه يكون أعلى .

(١١١٧) وقد ذكر الشيخ (الحاتمى) فى « الفتوحات » أنّ الكعبة بيت واحد من أربعة عشر بيتاً مثله فى الوجود ، مروياً عن ابن عباس ، وهو قوله : « وقد أشار ابن عباس الى مثل هذا ، فيما روى عنه فى حديث هذه الكعبة وأنّها بيت واحد من أربعة عشر بيتاً ، وأن فى كل أرض من السبعة الارضين خلقاً مثلنا حتى أن فيهم ابن عباس مثلى ! وقد صدقت هذه الرواية عند أهل الكشف والشهود . » وهى من أسرار « عالم المثال » والبرزخ ، والاطلاع عليها يكون كشفاً ، وهذا لا يخفى على أهله . ومن هذا خصّ بيت الله تعالى ، الذى هو وسط الوجود الحقيقى المطلق ، بالنسبة الى كل مقيّد ، لانّ كل مقيّد متوجّه اليه كما أنّه ظاهر به ، لانّ المطلق هو المقيّد مع قيد الاضافة ، وقد سبق هذا البحث مراراً ، ويظهر عليك سرّه عند ظهور سرّ قوله : « فأينما تولوا فثمّ وجه الله » وقوله : « كلّ شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون » على ما ينبغى .

(١١١٨) والغرض أنّه اذا كان أعظم الاماكن وأشرف المنازل من الارض مخصوصاً ببيت الله تعالى ، فيجب أن يكون أشرف الارض وأعظم أماكنها مخصوصاً بأعظم الناس وأشرف العبيد له حياة وموتاً . وذلك نبينا ــ صم ــ فانّه ولد بمكة ، ونشأ فيها ، ثمّ توجّه الى المدينة ودفن فى أشرف مواضعها وأماكنها ، الذى هو المسجد الاعظم وبيت الله الاشرف ، ليخصّ المدينة بموضع بدنه وجسده حين الوفاة ، كما خصّ مكة به حين ولادته وظهوره مدّة الحياة الصورية . وحصل له ــ صم ــ الحظ الاوفر بسبب الموضعين حياةً ووفاةً من فيضان الله تعالى وتجلّياته ، وكذلك لغيره من المجاورين بهما ،

والزائرين لهما .

(١١١٩) وذلك لانّ العالم ، بحكم الاسماء الآلهية والحكمة الربانية، مشتمل على الوجود المطلق والنبى المطلق والولّى المطلق ، بحكم النبوة المطلقة (والولاية المطلقة) والذات الاحدية ، كما عرفت تحقيقهم وتفصيلهم بوجوه كثيرة من التمهيدات الثلاث . فيجب أن يكون ، بعد تعيين الوجود المطلق وتحقيق بيته ومظهر فيضه ، تعيين النبى المطلق وتحقيق بيته وموضع فيضه. واذا تعيّن ذلك وتقرّر ، وجب أيضاً تعيين الولىّ المطلق وتحقيق بيته وموضع فيضه ومدفن جسده . وذلك علىّ بن أبي طالب — عليه أفضل الصلوات. فانّه ولد بمكة ، داخل البيت (المكرم) بحيث انشق الحائط من [١٠٧ب] طرف الركن اليمانى ، حتى دخلت اُمّه فاطمة بنت أسد ، وولدته فيها . ونشأ — عم — بمكة مدّةً ، ثمّ بالمدينة مدّةً ، ثمّ بالكوفة مدّةً . وصار أشرف الارض وأعلي الامكنة مدفنه ومقرّ جسده ، وموضع الفيضان الآلهى — بحكم التطبيق — بعد مكةّ والمدينة . وشرف الكوفة وأرض النجف والمشهد المقدّس الغروى — سلام الله علي مشرفه — أكبر من أن يحتمله هذا المكان. ويعرف تفصيلها من مظانّها عند اهلها . فلو كان فى الارض أشرف من هذا المكان (أى النجف الاشرف) ، بعد مكة والمدينة ، لوجب أن يكون موضع دفنه — عم — هناك ، لانّ الحكمة الآلهية تقتضى هذا ، أى أنّ أشرف الموجودات يدفن بأشرف المواضع من الارض . فالموضع الذى دفن فيه رسول الله — صم — هو أعظم المواضع منها ؛ و بعده الموضع الذى دفن فيه أمير المؤمنين علىّ — عم . وهذا ترتيب حسن ، وتطبيق لطيف ، تعرف منه أسرار كثيرة .

(١١٢٠) هذا بالنسبة الى العالم الجسمانى والمنازل الجسمانية . وأمّا بالنسبة الى العالم الروحانى والمنازل الروحانية ، فالحضرة الاحدية الذاتية ، التى هى حضرة العماء والاطلاق الصرف ، خصّت بالحق تعالى . والحضرة

الواحدية ، التى هى حضرة العقل الاوّل والاسماء الكلية ، ُخصّت بحقيقة النبى المطلق الذى هو نبينا ـ صم . والحضرة الكلية الربوبية ، التى هى حضرة النفس الكلية ، ُخصّت بحقيقة الولىّ المطلق الذى هو علىّ بن أبى طالب ـ عم . ويحكم بصدق هذا تطبيق العالمين عند العالم بهما ، كما سبق بيانهما . ولذلك صار ، بعد الحضرة الآلهية الاحدية ، العرش ، أو الفلك التاسع مخصوصاً بالنبى المطلق ومظهرية العقل الاوّل ؛ وصار الكرسىّ ، أو الفلك الاقصى ، مخصوصاً بالولىّ المطلق ومظهرية النفس الكلية ، وكذلك (الامر) فى الرجوع اليهما ، وأخذ الفيض منهما حياةً ومماتاً ، لقوله : « منه بدأ واليه يعود . » فافهم ! فانّه دقيق لطيف . فكما صارت مكة ، بقول الشيخ (الحاتمى) موضع الفيضان والبركات والعلوم والتجليّات ، فكذلك المدينة والكوفة ، فانّهما صارتا موضع فيضان الله تعالى على عباده ، وتجلّيه على خلقه ، كما هو معلوم لاهله . وههنا أبحاث وأسرار تريد البسط ، وليس هذا موضعها ، سنشير اليها فى الابحاث الآتية ، ان شاء الله !

(١١٢١) والحاصل من هذه الابحاث ، من أوّلها الى آخرها ، فى هذه « الخاتمة » مع « المقدمة » المذكورة للشيخ (ابن العربى) وغيرها ، (هو) أنّ مكة كما صارت موجب الفتح « للفتوحات المكية » على قلب الشيخ (الاعظم) بليلة واحدة ؛ والمدينة سبب « الفتوحات المدنية» كذلك ، وعلى قلوب امثاله من عباد الله تعالى كثيراً ، صار المشهد المقدّس الغروىّ ، الذى هو مشهد مولانا وسيّدنا أميرالمؤمنين علىّ بن أبى طالب ـ عم ـ موجب الفتح للفتوحات الغيبية على قلبى اجمالاً ، ثمّ تفصيلاً ، منها : «تأويل القرآن الكريم» وغيره من الكتب ، كما سبق بيانها فى « الفهرست» . ومنها «حقائق فصوص الحكم ومعانيه و معارفه » هذه على ما ينبغى ، من غير عمل سابق ولا سبب لاحق ، بل لمجرّد التوجّه الى جنابه ، والاستدعاء من حضرته ـ جلّت قدرته وعظمت منته ـ لقوله : «الرحمن ، علّم القرآن ، خلق الانسان،

علّمه البيان » ولقوله : «اقرأ وربّك الاكرم الذى علّم بالقلم ، علّم الانسان ما لم يعلم » ولقوله « وعلّمناه من لدنا علماً » ولقوله فى الحديث القدسى : « من تقرّب الىّ شبراً تقربت اليه ذراعاً . ومن تقرب الىّ ذراعا تقربتُ اليه باعاً . ومن جاءنى سعياً ، مشيت اليه هرولةً . » ولقول نبيه ـ صم : « جذبة من جذبات الحق تعالى توازى عمل الثقلين . »

(١١٢٢) وهذا اجمال فى اجمال يريد تفصيلاً تامّاً وبسطاً كاملاً . وذلك أن تعرف أنّ الله تعالى لما أمرنى بترك ما سواه ، والتوجّه اليه حقّ التوجه ، ألهمنى بطلب مقام ومنزل أسكن فيه ، وأتوجّه الى عبادته وطاعته ، بموجب أمره واشارته ، (مكان) لا يكون أعلى منه ولا أشرف فى هذا العالم . فتوجّهت الى مكة ـ شرّفها الله تعالى ـ بعد ترك الوزارة والرياسة والمال والجاه والوالد والوالدة وجميع الاقارب والاخوان والاصحاب . ولبست خرقة ملقاة خلقاً ، لا قيمة لها . وخرجت من بلدى الذى هو « الآمل » والطبرستان ، من طرف خراسان . وكنت وزيراً للملك الذى كان بهذا البلد ، وكان من أعظم ملوك الفرس ، لانّه كان من أعظم أولاد كسرى ، وكان اسمه الملك السعيد فخر الدولة ، ابن الملك المرحوم شاه كيخسرو ـ طيب الله ثراهما وجعل الجنة مثواهما ـ وكان عمرى ، فى هذه الحالة ، ثلاثين سنة .

(١١٢٣) وقد جرى علىّ الى حين وصولى الى مكة ، فى هذه الصورة ، أنواع من البليات وأصناف من المجاهدات ، لا يمكن شرحها الا بمجلدات . ومع ذلك ، كان فى أكثر الحالات جارياً على لسانى قوله ـ جلّ ذكره : « ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً » وقول العارف المشتاق ـ مثلى ـ وهو قوله :

تركت الخلق طرّاً فى رضاكا   و ايتمت العيال لكى أراكا
فلو قطعتنى ارباً فارِباً   لما حسّ الفؤاد الى سواكا

(١١٢٤) وعلى الجملة (ما زال هكذا حالى) حتى وصلتُ الى مكة. وحججتُ وجوباً ، وقمتُ بالفرائض والنوافل ، من المناسك وغيرها ، سنة احدى وخمسين وسبع مائة (٧٥١) من الهجرة . وأردتُ المجاورة بها . فحصل لى شوق الى المجاورة بالمدينة ، فانّى ما كنت زرت رسول الله ــ صم ــ ولا أولاده وأصحابه . فتوجّهت الى المدينة ، وزرتُ رسول الله ــ صم ــ وعزمت على المجاورة بها . فحصل لى أيضاً مانع من الموانع ، أعظمها المرض [١٠٨ ألف] الصورى ، بحيث وجب الرجوع الى العراق والى المكان المألوف ، الذى هو المشهد المقدس الغروى ــ سلام الله تعالى على مشرفه !

(١١٢٥) فرجعتُ بالسلامة اليه ، وسكنت فيه ، مشتغلاً بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة التى لا يمكن (أن يكون) أبلغ منها ، ولا أشدّ ولا أعظم . ففاض على قلبى من الله تعالى ومن حضراته الغيبية ، فى هذه المدّة ، غير ما قلته من « تأويل القرآن » و « شرح الفصوص » ، من المعانى والمعارف والحقائق والدقائق التى لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه، لانّها من كلمات الله الغير القابلة للحصر والعدّ والانتهاء والانقطاع . فأمرنى (الحق) باظهار بعض ذلك على عبيده الخواصّ . فشرعتُ فى تصنيف كتاب فى التوحيد وأسراره على ما ينبغى ، فكتبته فى أدنى مدّة ، وسمّيته بـ « جامع الاسرار ومنبع الانوار » . ثمّ بعده فى « رسالة الوجود فى معرفة المعبود » . ثمّ بعدها فى « رسالة المعاد فى رجوع العباد » . ثمّ بعدها فى رسائل وكتب الى أن بلغت أربعين رسالة وكتاباً ، عربيةً وعجميةً .

(١١٢٦) ثمّ أمرنى (الحق) بتأويل القرآن الكريم ، فكتبته بعد هذا كله . فجاء فى سبع مجلدات كبار ، وسمّيته بـ « المحيط الاعظم والطود الاشم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم » . وذلك خرج فى غاية الحسن والكمال ، وظهر فى نهاية البلاغة والفصاحة بعناية الملك ذى العزّة والجلال، بحيث ما سبقنى أحد بمثله ، لا ترتيباً ولا تحقيقاً ولا تلفيقاً . وقد سبق

بيانه فى « الفهرست » أيضاً . ثمّ أمرنى (الحق) بـ « شرح فصوص الحكم » الذى هو منسوب الى رسول الله ـ صم ـ وأعطاه للشيخ الاعظم محيى الدين بن العربى فى النوم وقال له : « أوصله الى عباد الله المستحقين المستعدّين » كما بيناه فى « الفهرست » . فشرعتُ فى شرحه هذا ، بموجب ما تقدم تقريره ، وسبق تحقيقه . وهذا كان بعد مجاورتى بالمشهد المقدّس المذكورين ثلاثين سنة على الوجه المذكور . وكان ابتدائى فيه سنة احدى وثمانين وسبع مائة (٧٨١) من الهجرة ، والانتهاء منه سنة اثنين وثمانين وسبع مائة (٧٨٢) . أعنى (أنـّه) تمّ فى سنة واحدة ، بل فى أقلّ منها . وكان عمرى ، فى هذه الحالة ، ثلاثاً وستين سنة (٦٣) . رزقنا الله الوصول والبلوغ الى الغاية ، وهو ما قرره الله فى اللوح المحفوظ . ووفقنا لاتمام مثله كثيراً ، بفضله وكرمه « وما ذلك على الله بعزيز . »

(١١٢٨) واذا فرغنا من هذه المباحث الشريفة والخاتمة المشتملة على الوصايا الجليلة والقضايا الغريبة ، وجب الشروع فى الشرح المذكور ، بعناية الله وحسن توفيقه ، لانـّه المستعان وعليه التكلان . وأوّل ذلك قوله : « بسم الله الرحمن الرحيم » الى آخر الخطبة ، على الترتيب .

تمت المقدمات

فهرست الكتاب

المقدمات من كتاب نص النصوص

فى شرح فصوص الحكم

القسم الاول : الافتتاحات

القسم الثانى : التمهيدات

القسم الثالث : الاركان

پایان چاپ
در چاپخانه حیدری - تهران ۱۰۰۳
شمارهٔ ثبت کتابخانه ملی ۱۳۵۳/۸/۱۵

قسم الجداول والاشكال

تذکر

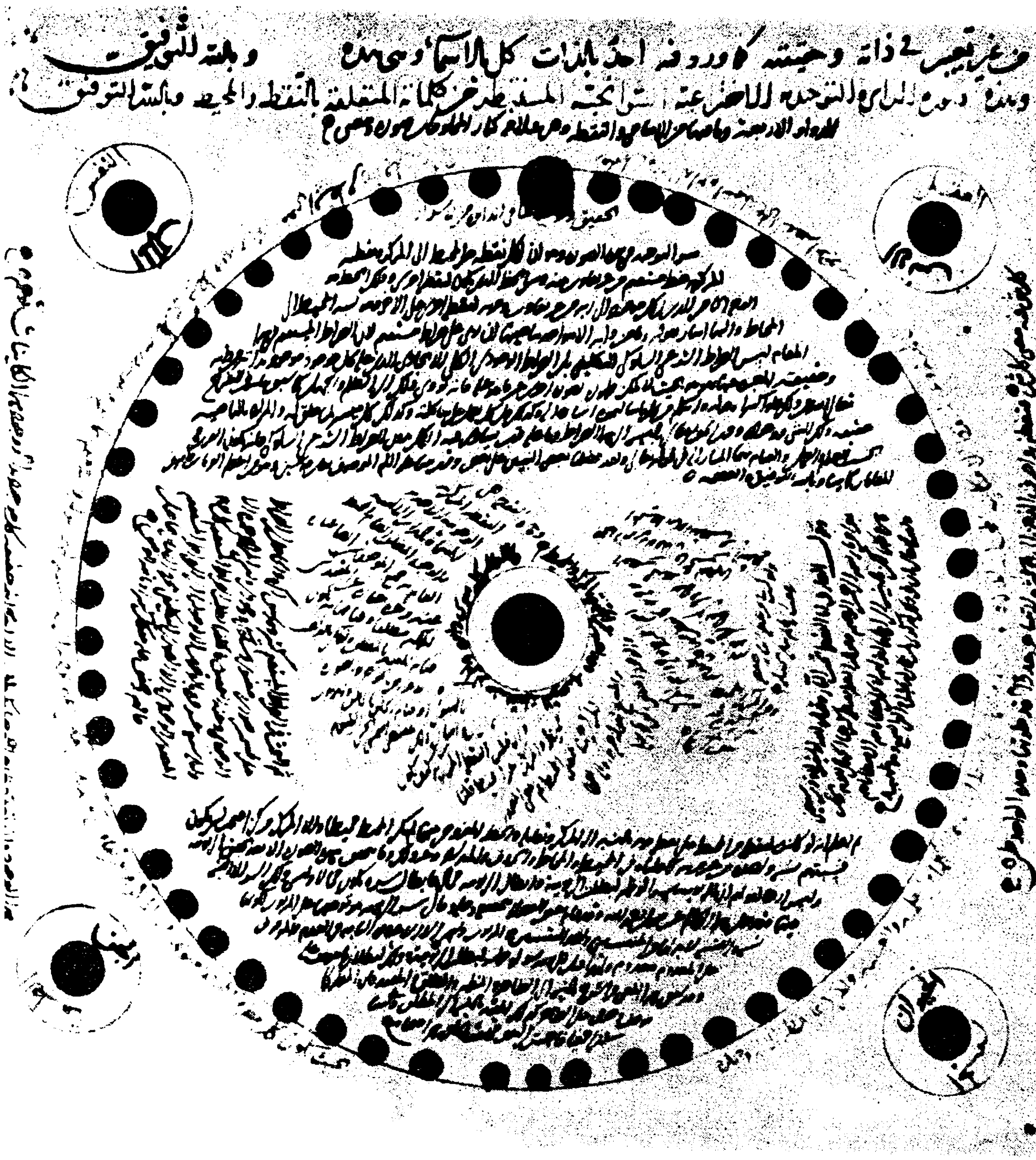
جداول و اشکالیکه بترتیب درصفحات منضم متمرکز شده‌اند ، در نسخهٔ اصلی در طول صفحات به ترتیبی که به متن کتاب رجوع داده‌ایم ، تقسیم شده بود .

مشکل صفحه‌بندی مارا بر آن داشت تا آنهارا در پایان کتاب در یکجا چاپ کنیم . هر تصویر دارای شماره ایست معرف بندکتاب که تصویر متعلق بآنست ، ومتقابلا هر بند که مشتمل بر تصویر است اشاره به شمارهٔ جداول میکند .

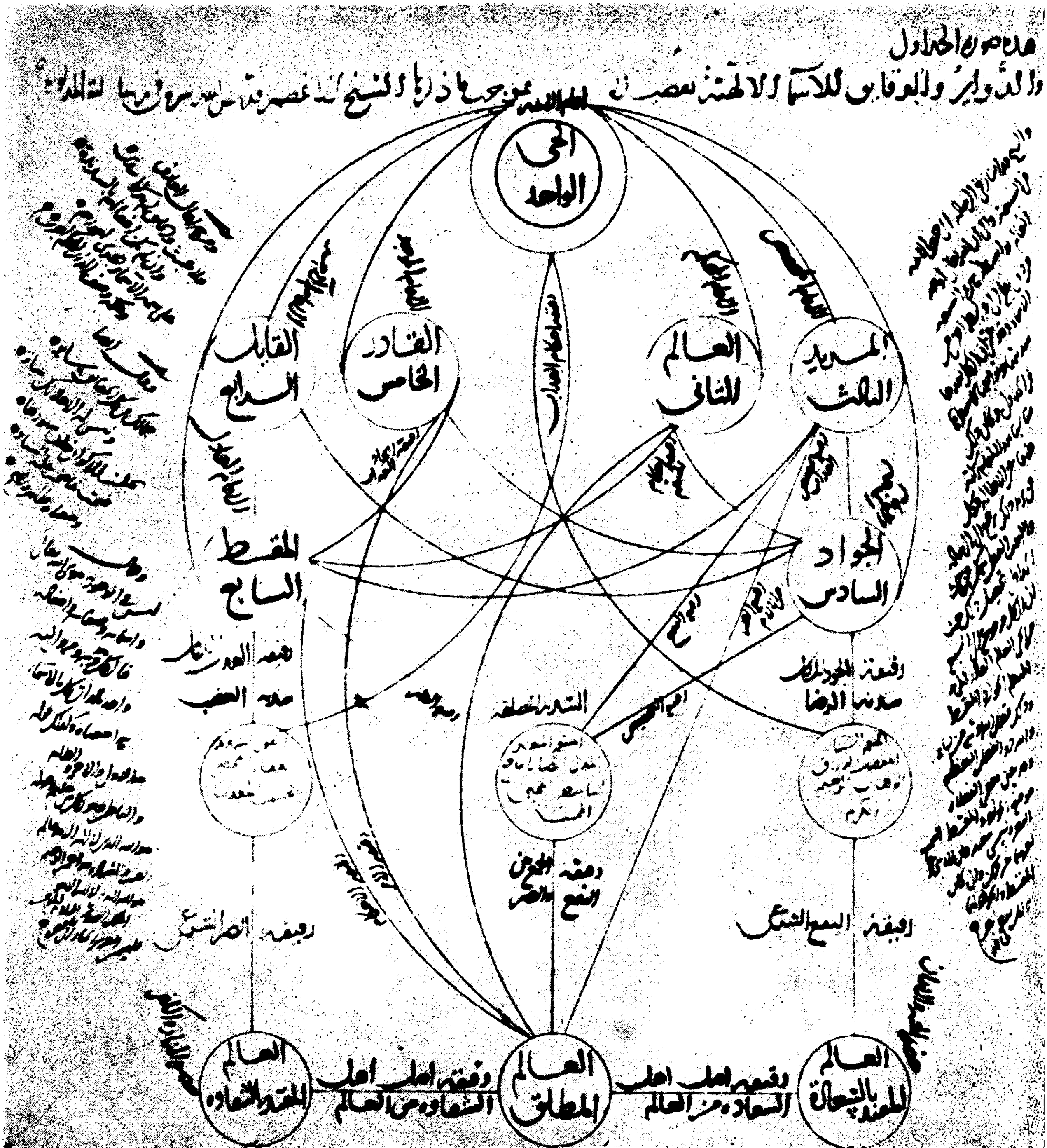
در نسخهٔ اصل تصاویر بدو رنگ سیاه وقرمز بود ، ولی بعلت مشکلات فنی در متن حاضر منحصراً سیاه وسفید بچاپ رسیده است ؛ رنگ قرمز آن در کلیشه بسیار کمرنگ وضعیف نمودار شده است .



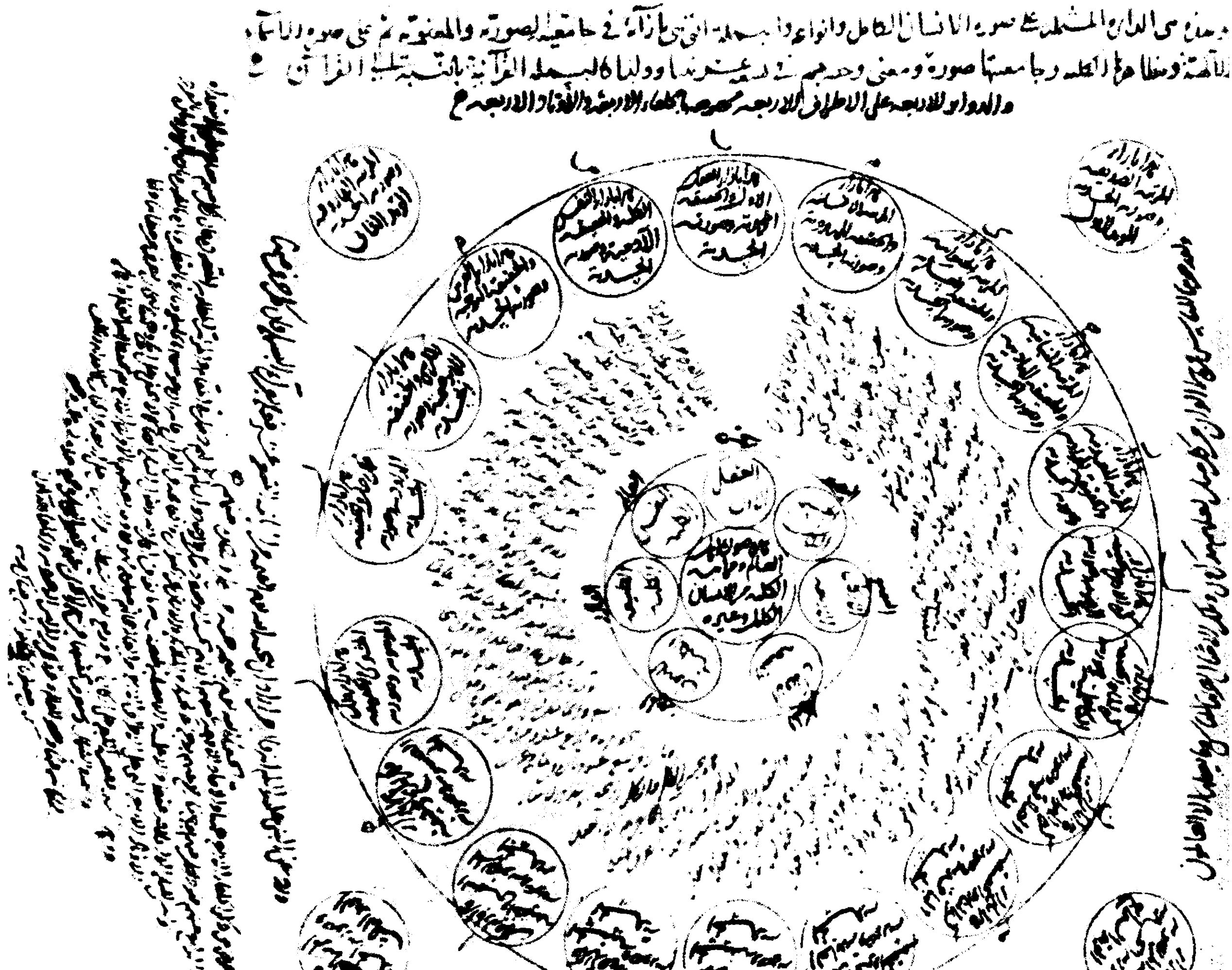
دائرة رقم ١ تابع فقرة رقم ٢٣٦



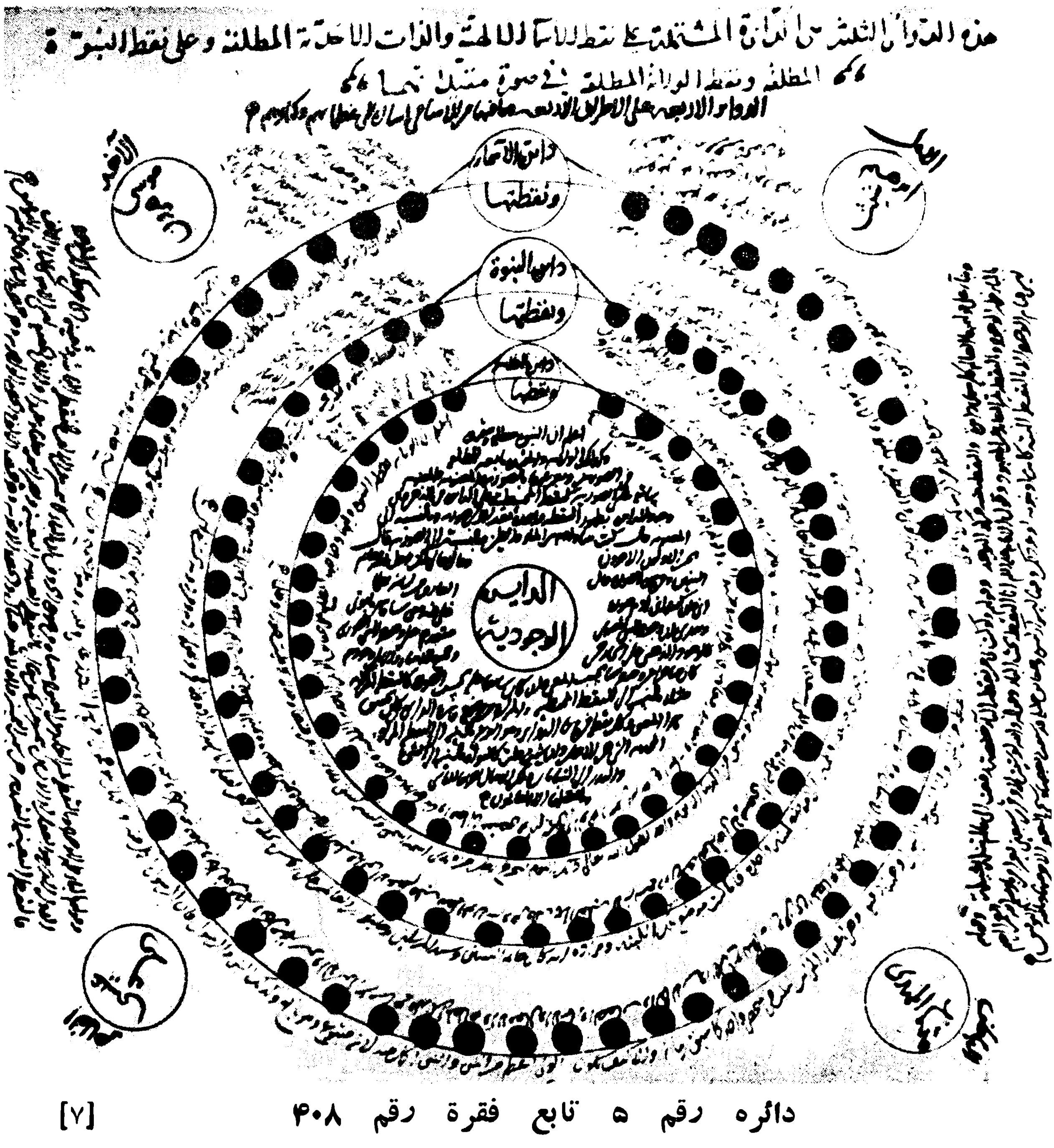
[٤] دائرة رقم ٢ تابع فقرة رقم ٢٧٥



دائرة رقم ٣ تابع فقرة رقم ٢٩٨



[٦] دائرة رقم ٤ تابع فقرة رقم ٣٤٩



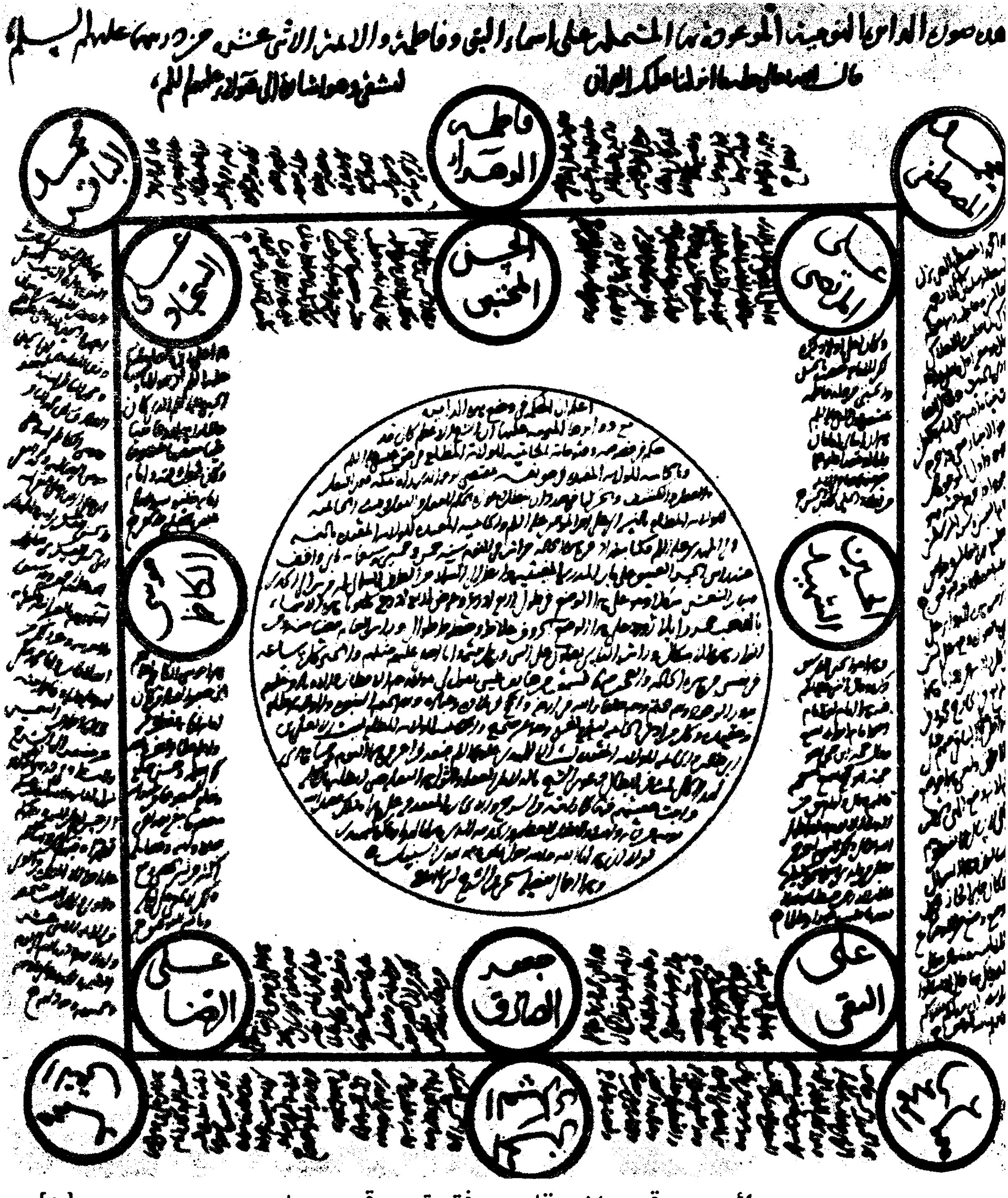
دائره رقم ۵ تابع فقرة رقم ۴۰۸

[۷]



دائره رقم ۶ تابع فقرة رقم ۴۰۹

[۸]



دائره رقم ٧ تابع فقرة رقم ٥٨٠

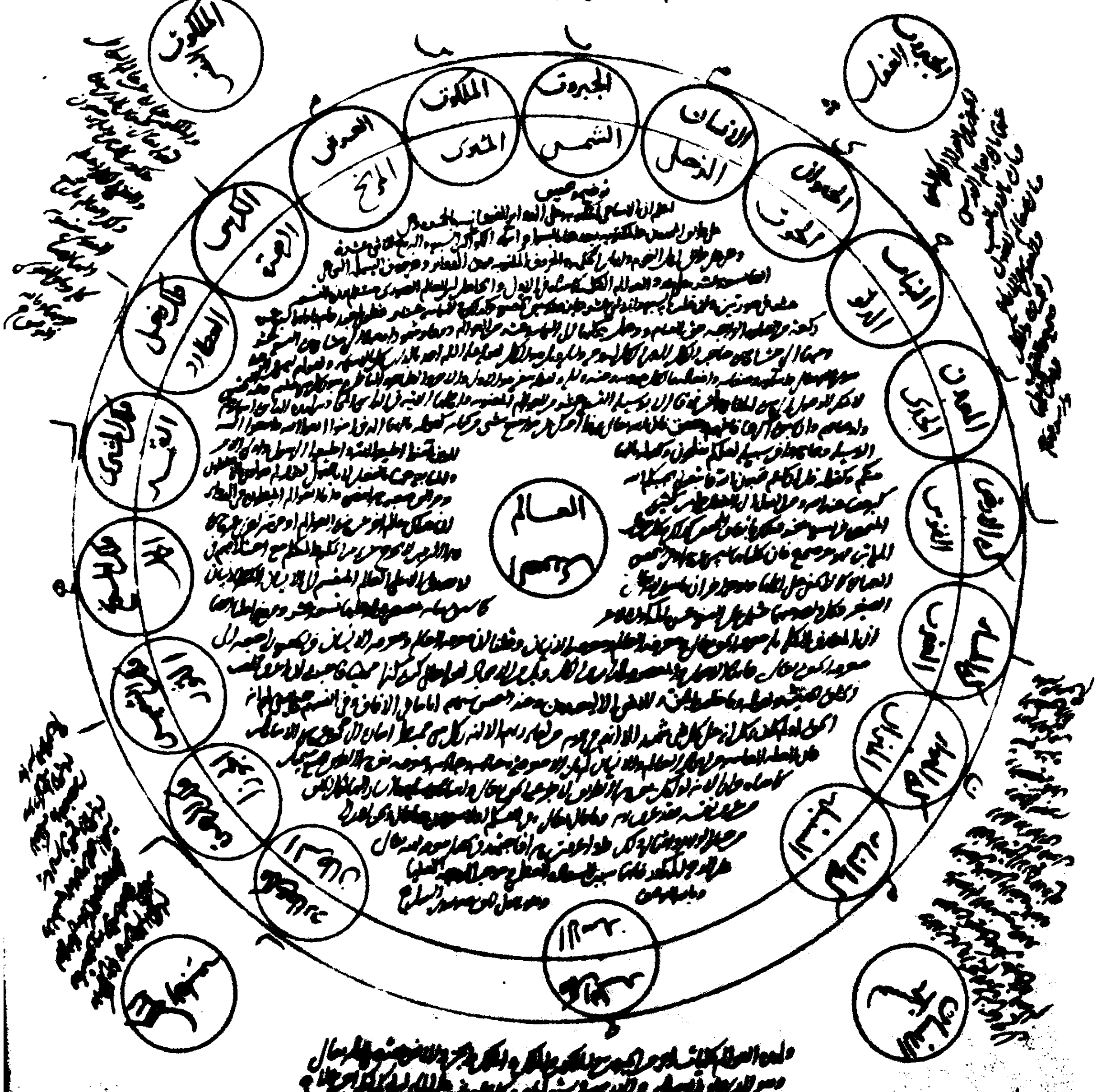


دائره رقم ۸ تابع فقرة رقم ۶۶۰



دائرة رقم ٩ تابع فقرة رقم ٦٦٧ [١١]

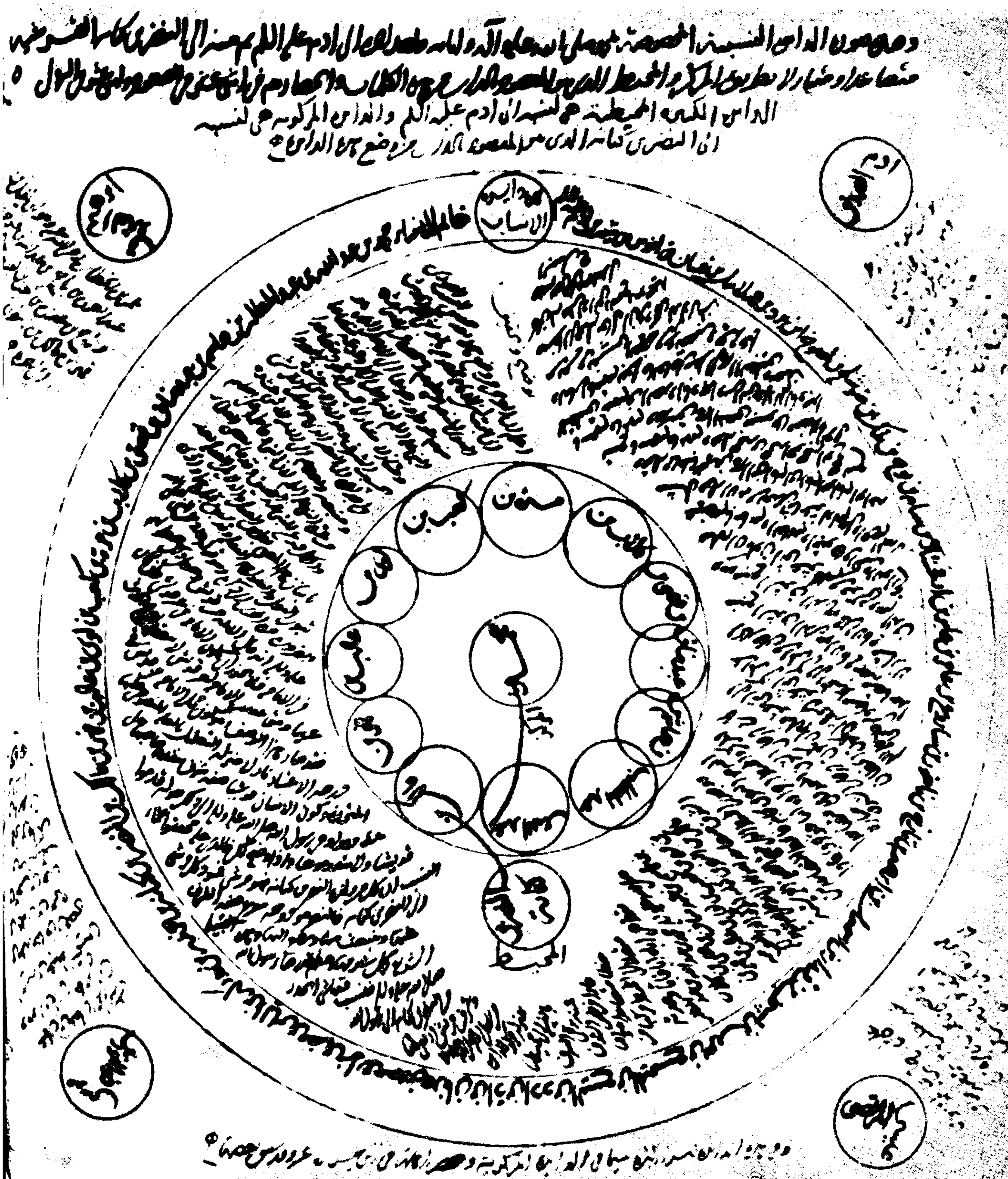
وهذه صورة الدائرة المحتوية لتمثال العالم الصوري وبيان أن كلياته منحصرة في تسعة عشر مرتبة لحكم والله تعالى عليها تسعة
عشر مطالعا للحكم والمحصوة مرتبا على ترتيب حروف البسملة التي هي تسعة عشر كما سبق تعيينها مفصلا



دائرة رقم ١٠ تابع فقرة رقم ٧٢٨ [١٢]



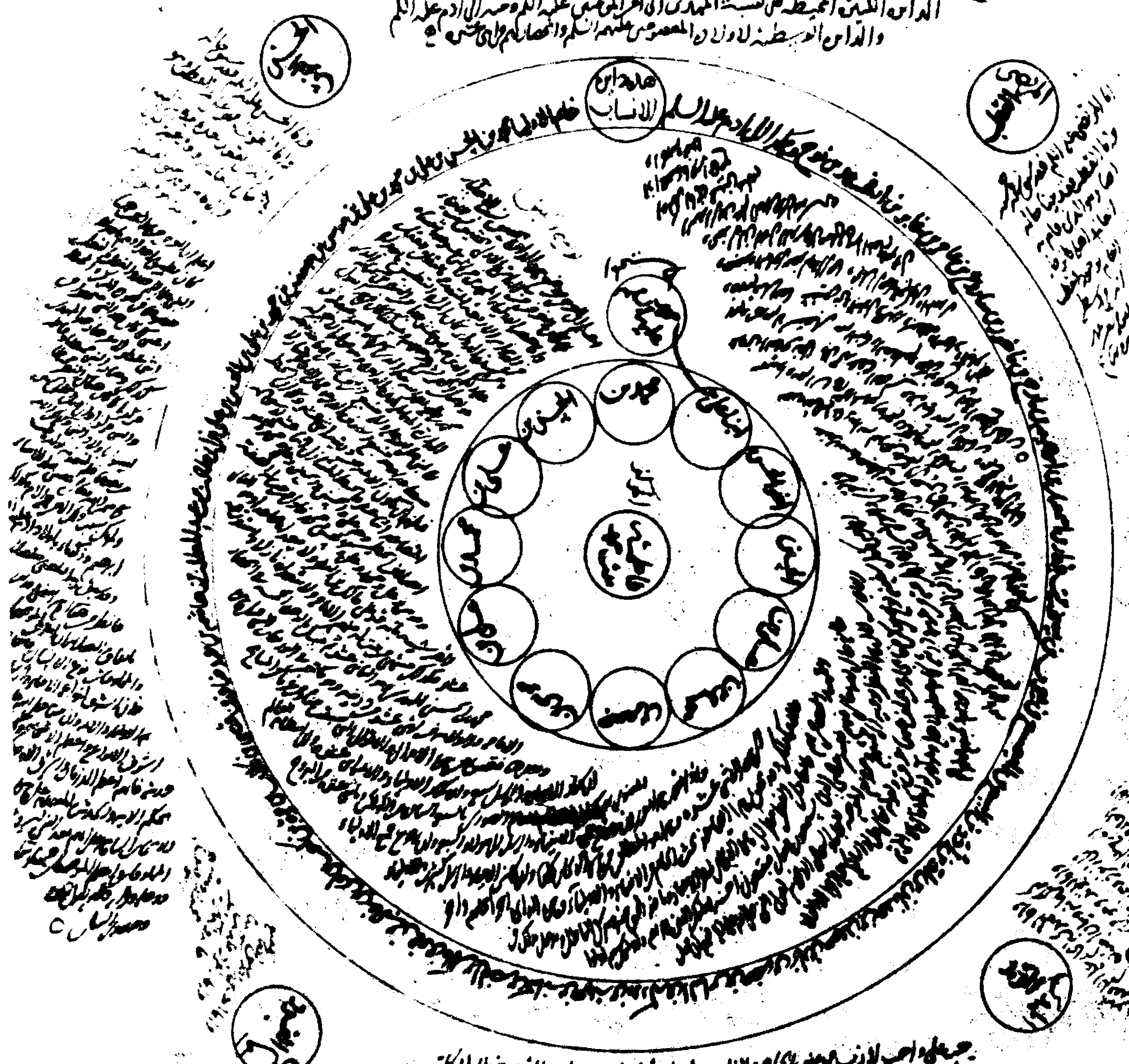
دائرة رقم ١١ تابع فقرة رقم ٧٢٩



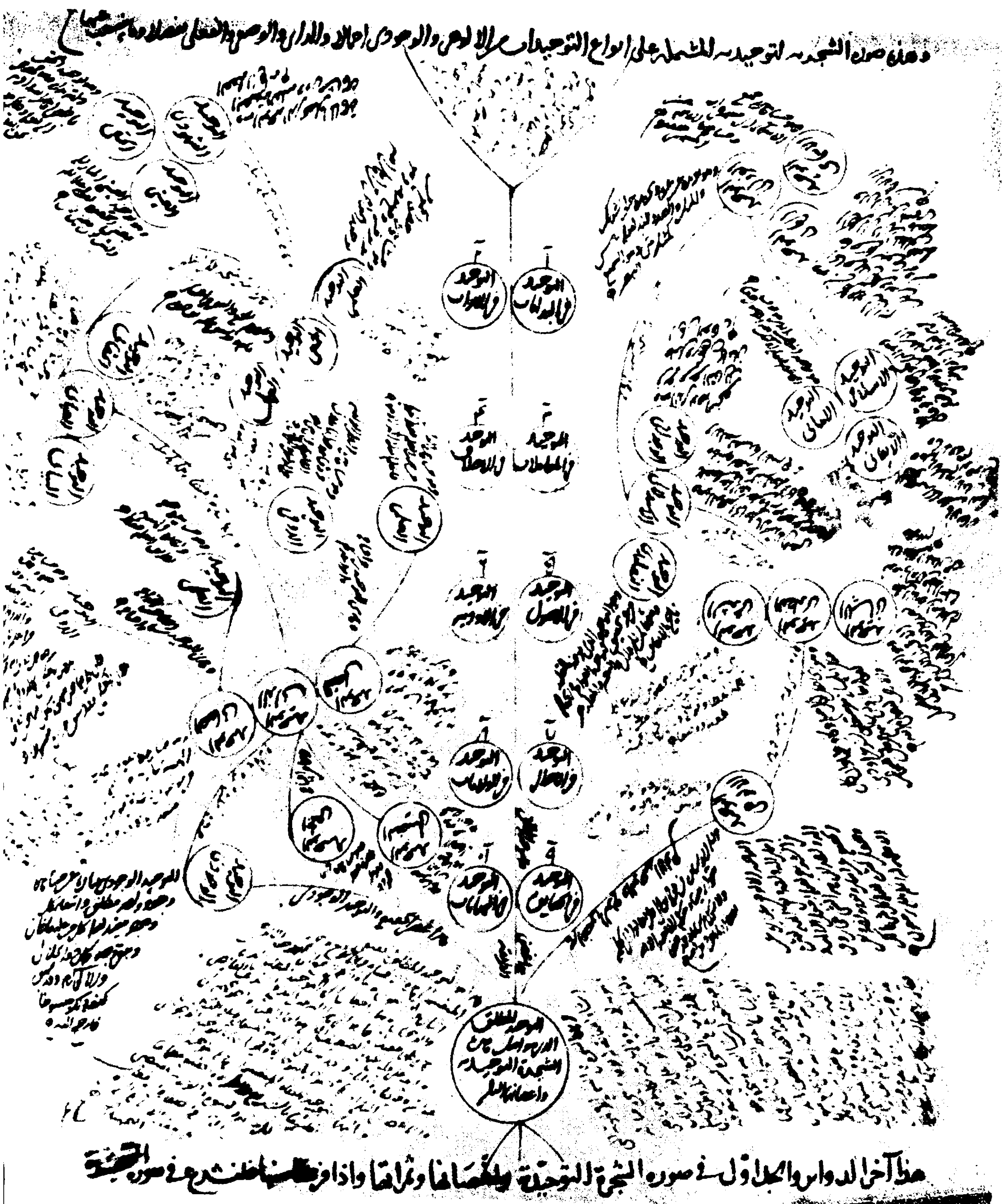
دائرة رقم ١٢ تابع فقرة رقم ٧٥٦

فينتقل من واحد الى واحد حتى الى الآخر فكون عال النور الهادي للبصاير وهو نور الامامة مختصاً في اثني عشر اماماً
وهم الائمة الاثني عشر عترة المتقدم ذكرهم وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون واذا فرغنا من صورة الدائرة
الاولى وجب الشروع في الدائرة الثانية وهي هذه وبالله التوفيق وهو يقول الحق وهو يهدي السبيل

الدائرة الكبيرة المحيطة هي لنسبة المهدي الى ابيه المرتضى عليه السلام وصولاً الى آدم عليه السلام
والدائرة الوسطى لأولاده المعصومين عليهم السلام واتصالهم الى الحسين ع



[illegible]



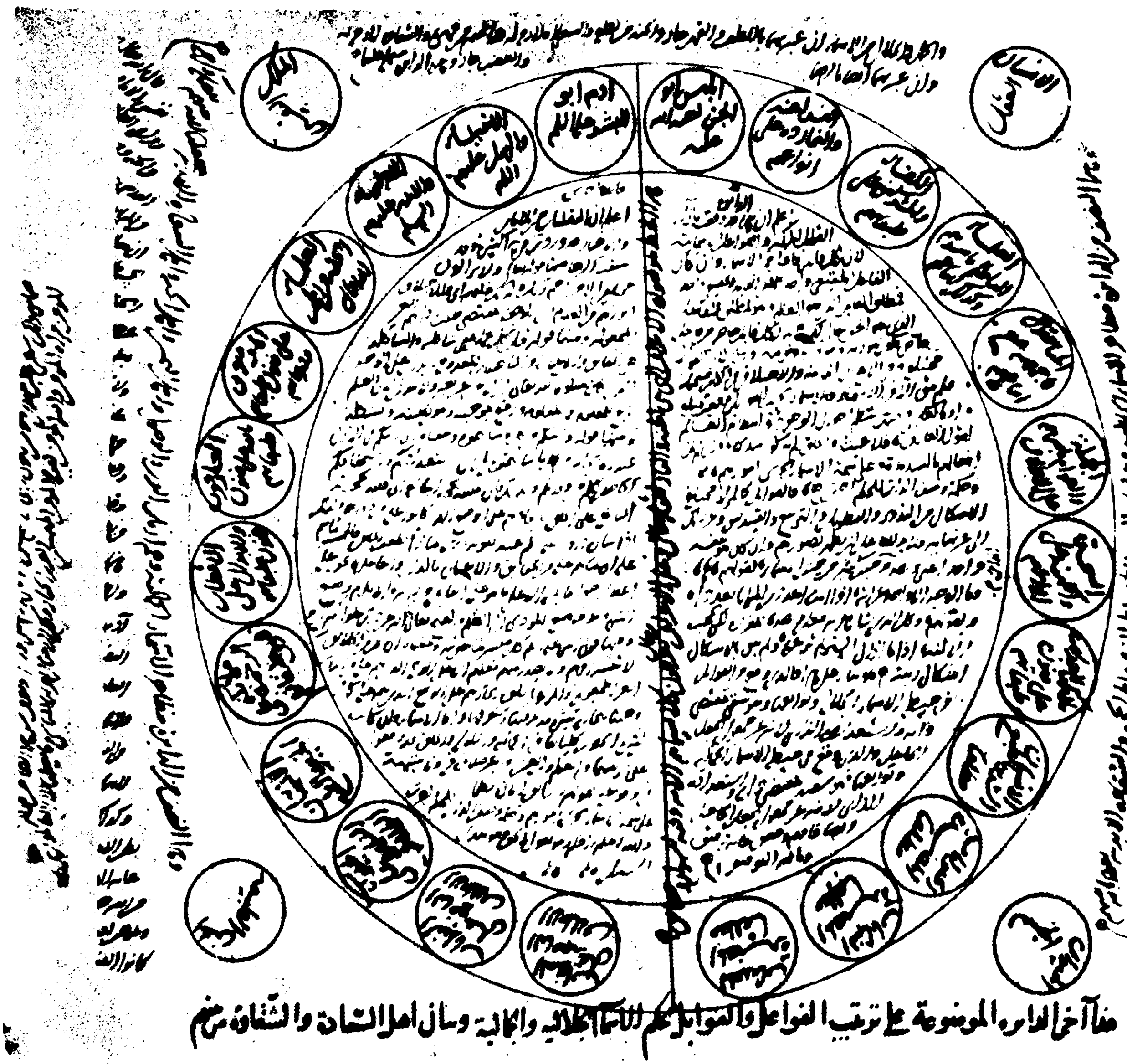
دائرة رقم ١٤ تابع فقرة رقم ٨١٠



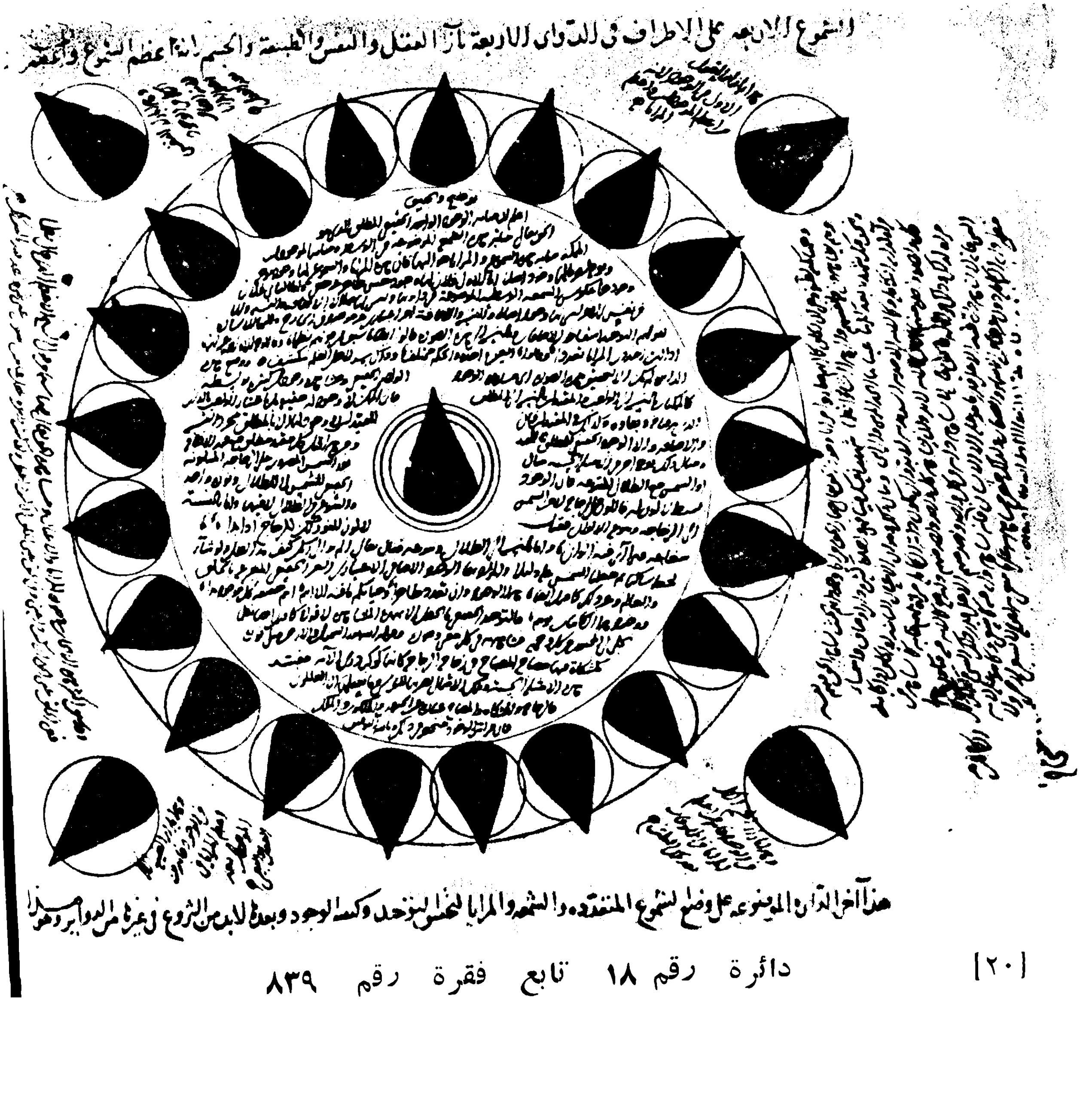
دائرة رقم ١٥ تابع فقرة رقم ٨١١



دائرة رقم ١٦ تابع فقرة رقم ٨١٢

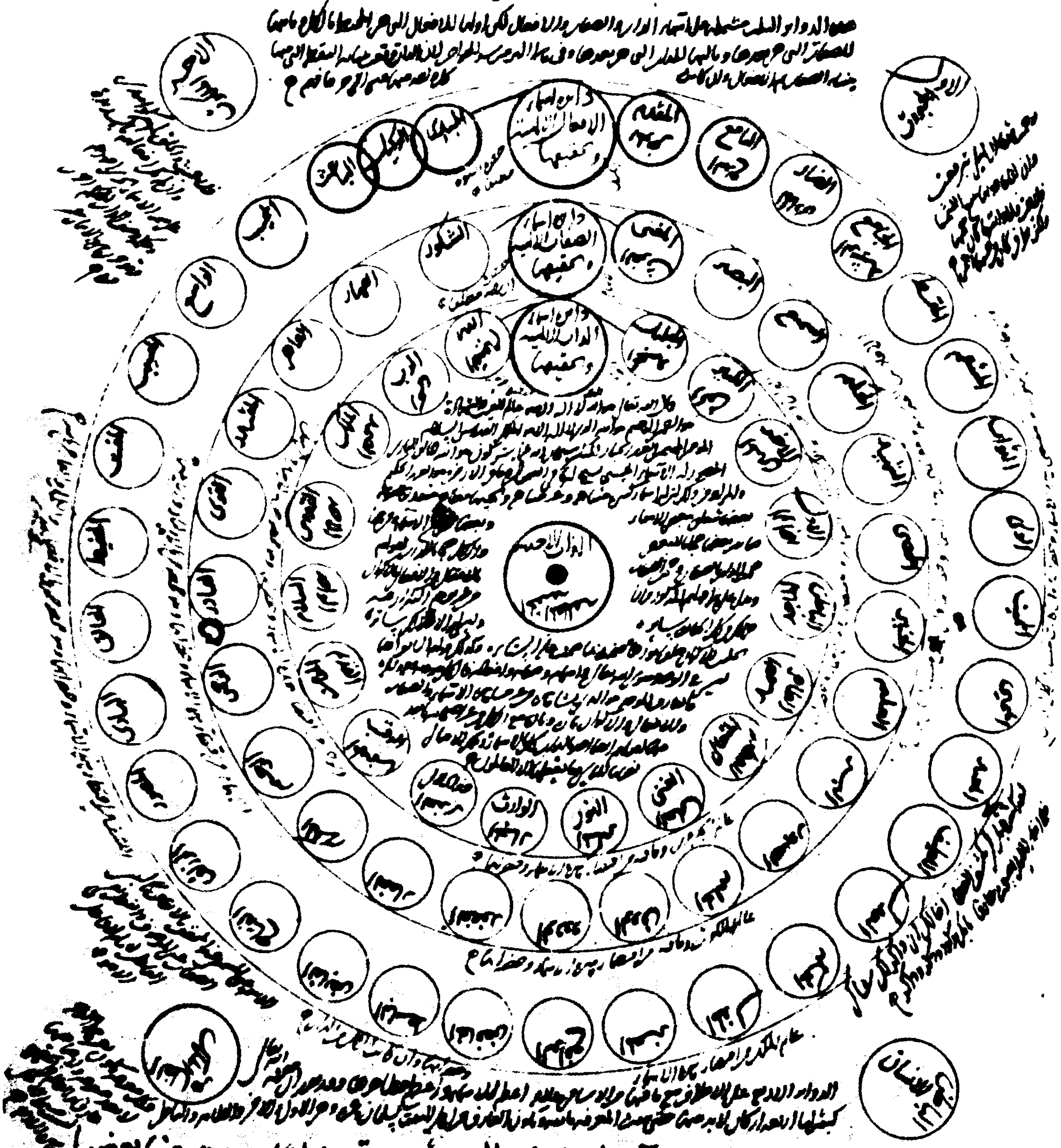


[١٩] دائرة رقم ١٧ تابع فقرة رقم ٨٣٧



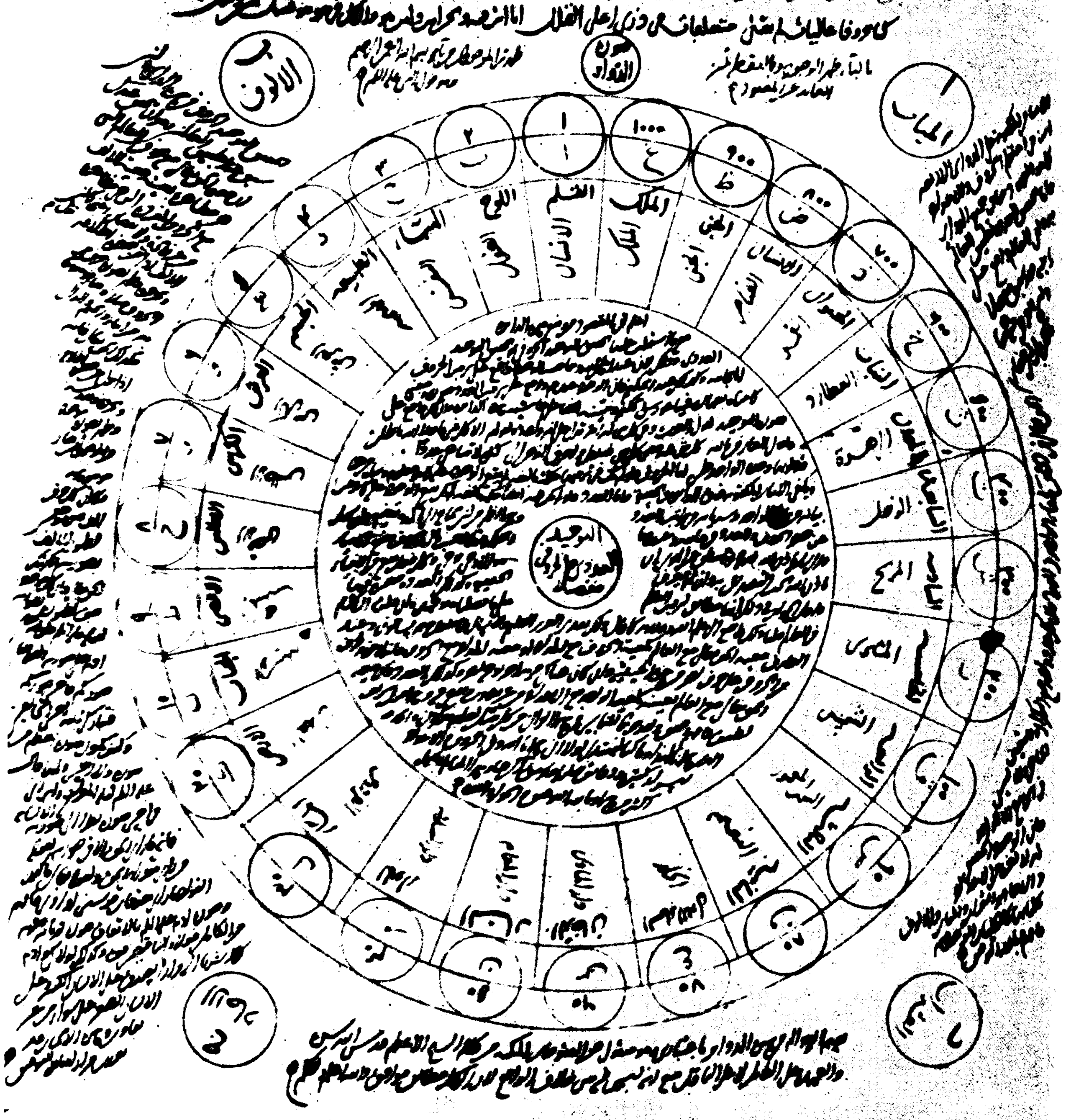
دائرة رقم ١٨ تابع فقرة رقم ٨٣٩

وهذه صورة الدوائر الثلاث الاحاطية لتحقيق التوحيد الذي هو شاهد مستنبطها فان الكل راجع الى مسمى واحد واسم واحد وعين واحدة وهي الذات الالهية والوجود المطلق وبالله التوفيق والعصمة

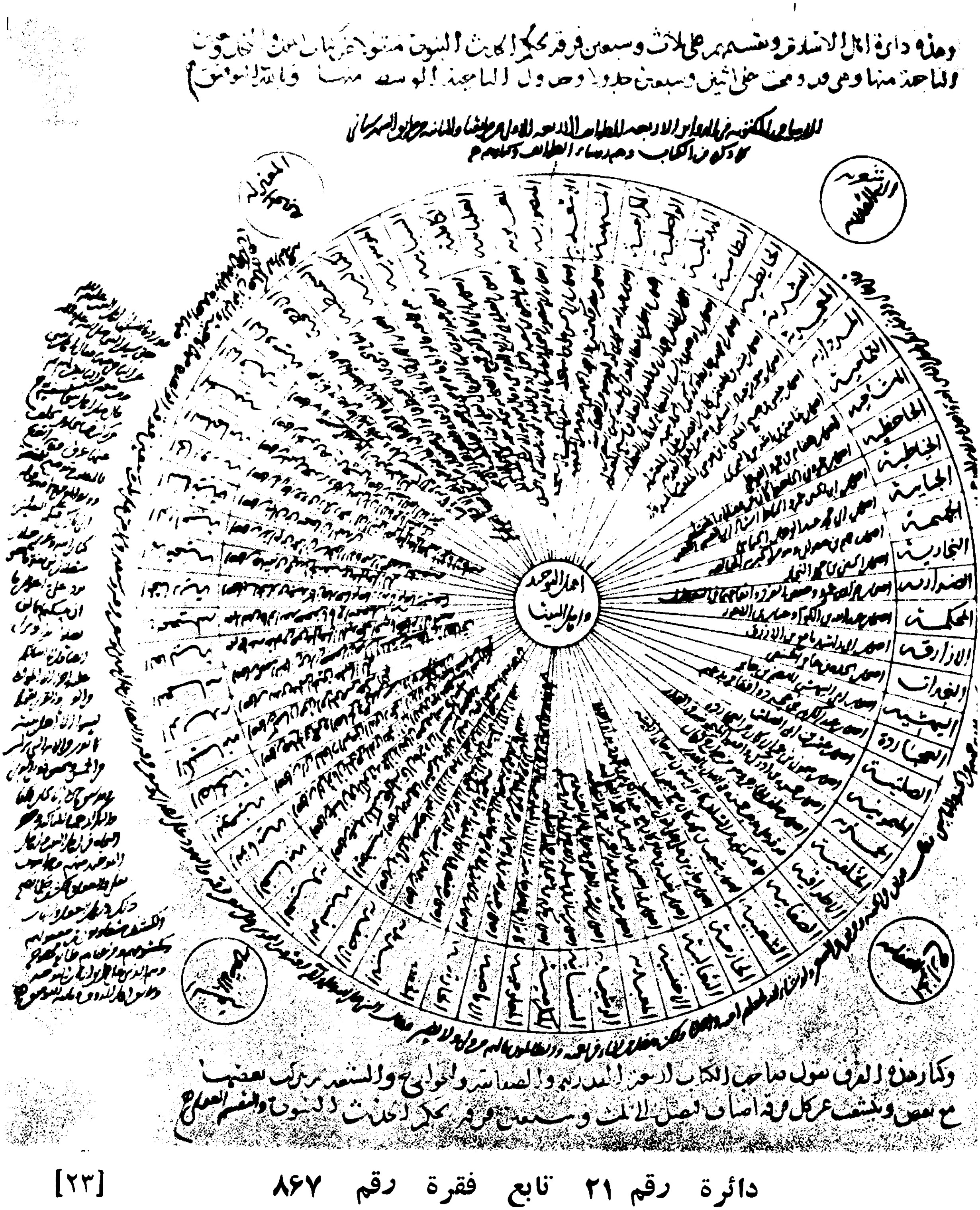


وهذه الدائرة من ضبط جملتها تسعة الاسماء الحسنى بل هي الى تسعة وتسعون اسما وقد بقيت منها بعضها والعرض حاصل بهذا المقدار واذا فرغنا منها وجب الشروع في غيرها من الدوائر التوحيدية بصورة

وهذه صورة الدائرة التوحيدية في صورة الأعداد من الواحد إلى الألف ثم في صورة الحروف من الألف إلى آخر الغين
... التوحيد بين الصورتين ... في غيرهما وبالله التوفيق والعصمة

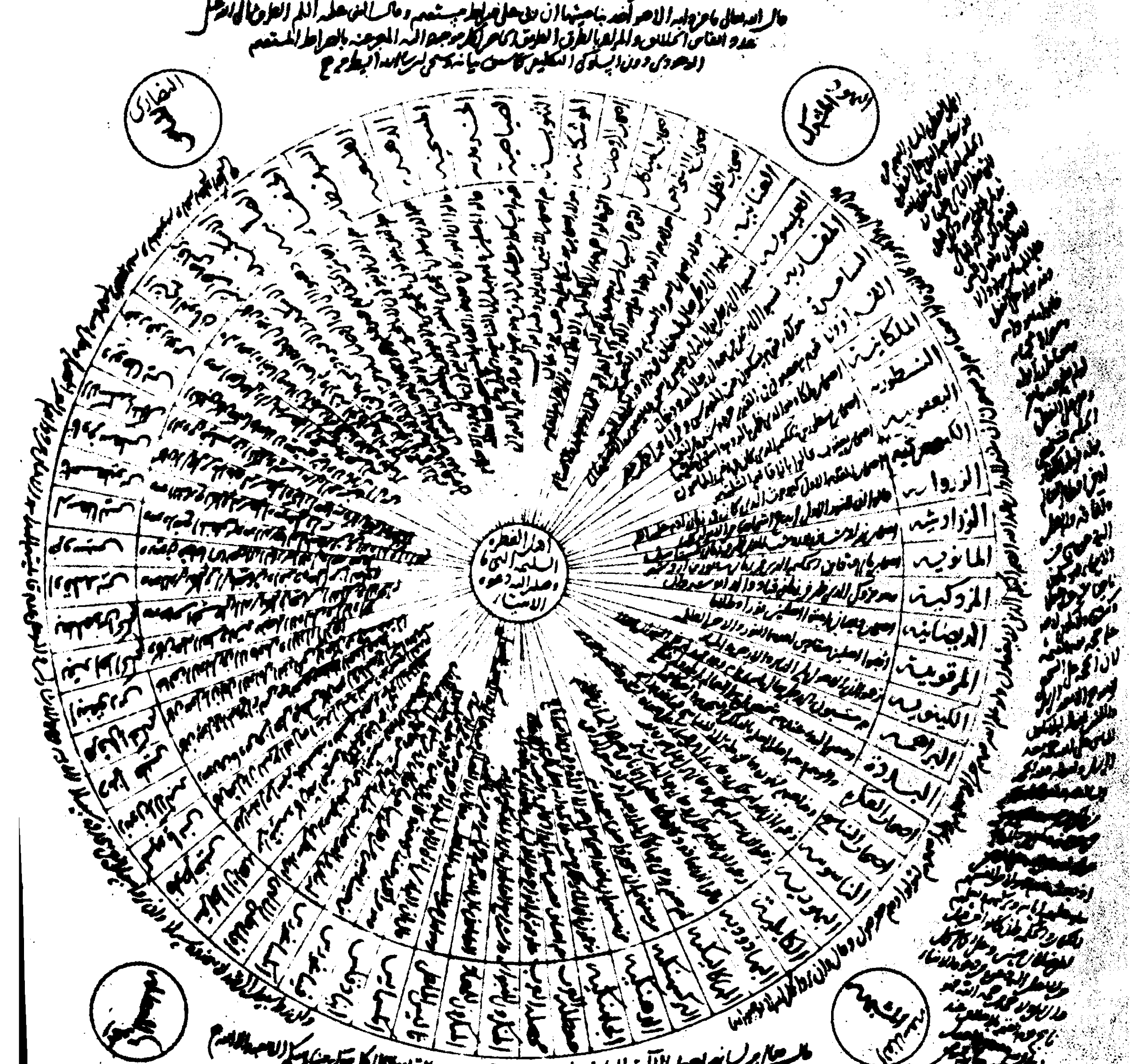


هذا آخر الدائرة العددية والحرفية في صورة التوحيدين المذكورين وإذا فرغنا منها وجب الشروع في غيرها ونخوض
في ... ألطف منها وأحسن ... وبالله التوفيق والعصمة



دائرة رقم ٢١ تابع فقرة رقم ٨٦٧

وهذه دائرة ... وتتشعب منها ثلاث وسبعين فرقة من فرق الإسلامية منقولا عن الملل والنحل
وبعض الناجية منها ... وقعت على اثنتين وسبعين ... والناجية الواحدة منها



وكذا ... يقول صاحب الكتاب ... اليهود والنصارى والمجوس والفلاسفة ...
بعضها عن بعض ويتشعب ... فرقة ...

دائرة رقم ٢٢ تابع فقرة رقم ٨٦٨

أعني العالم والإنسان على اللوح المذكور وهذا لا يتحقق على ما ينبغي إلا في صورة دائرتين مجدولتين مشتملتين على صورتهما إجمالا وتفصيلا
حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة فإن تصور رسمها عسر لكن أشرنا إليه هنا وهي هذه وبالله التوفيق والعصمة



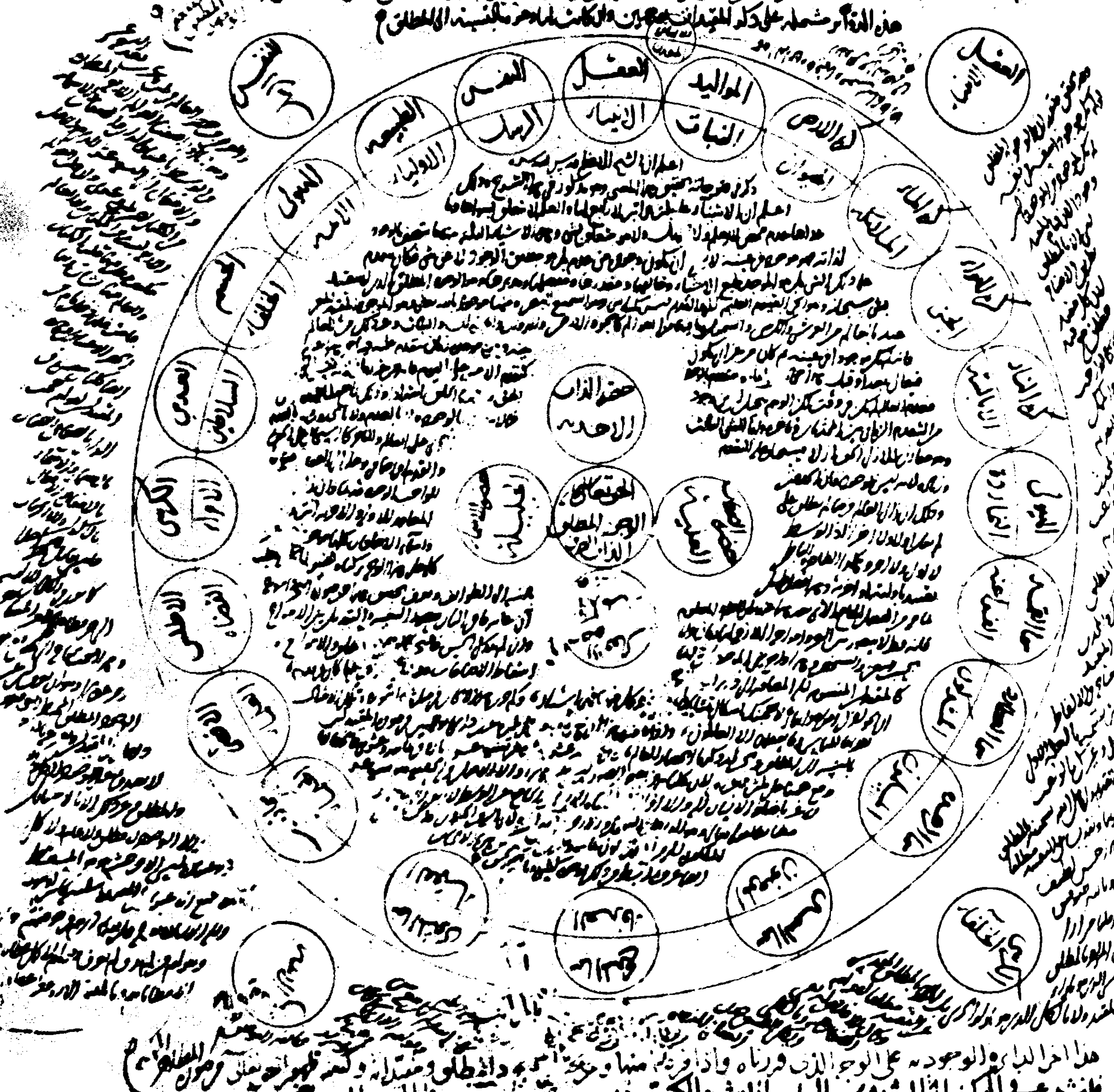


[٢٦] دائرة رقم ٢٤ تابع فقرة رقم ٩٨٤

في دائرة مجدولة مشكلة مسماة بالدائرة الوجودية [illegible] في التمهيدات وهي هذه [illegible]

هذه صورة الدائرة الوجودية المشتملة على تعين الوجود المطلق وتجرده في نفسه وتعين لوجودات المقيد [illegible] المظاهر التي من الموجودات الممكنة والمعنويات والسفليات [illegible]

هذه الدائرة مشتملة على ذكر [illegible]



هذا آخر الدائرة الوجودية على الوجه الذي قررناه وإذا فرغنا منها [illegible] وكيفية ظهوره [illegible]

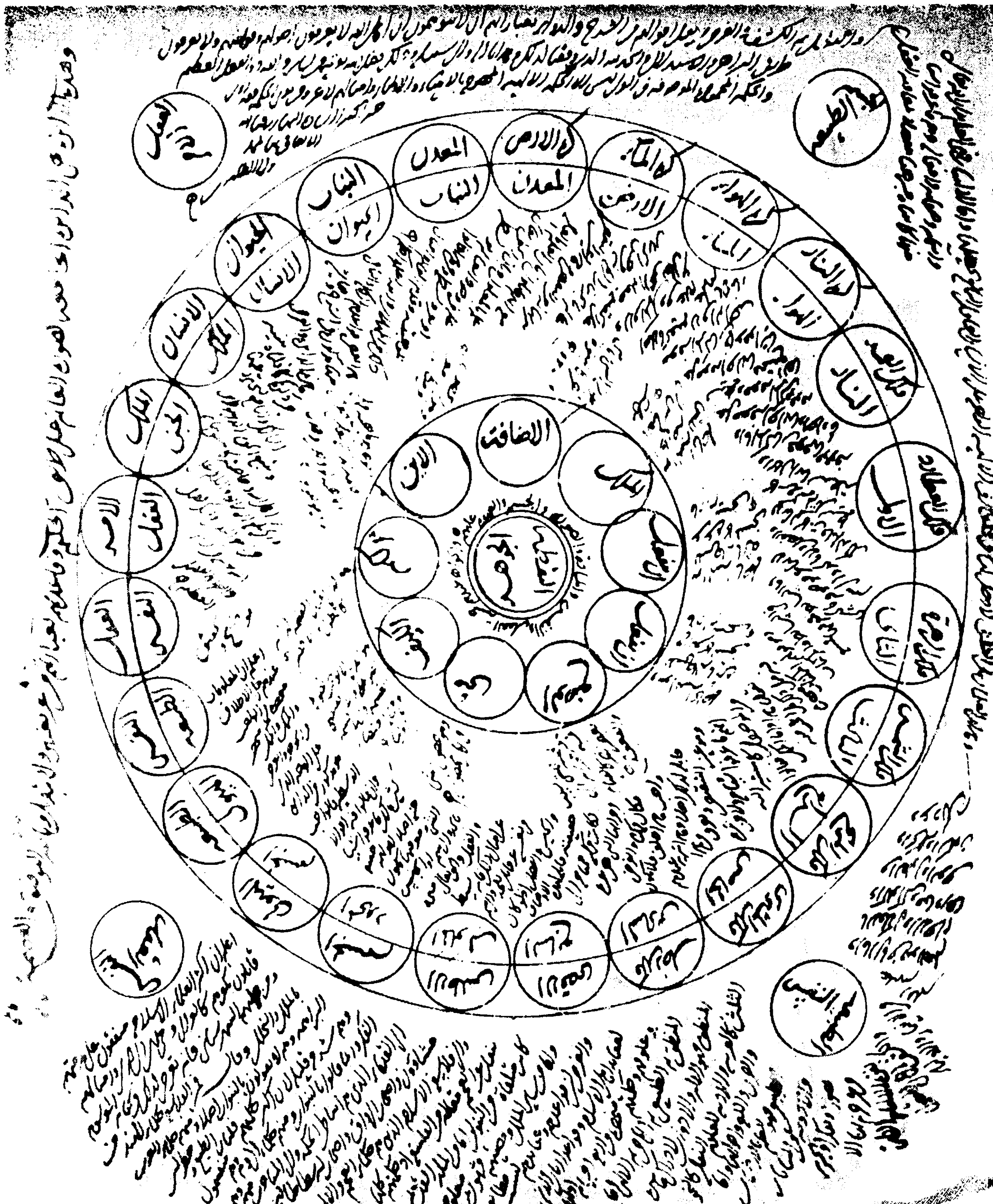
فلنشرع في الركن الثالث وبحث العلوم الإرثية والكسبية [illegible] الوجه الذي [illegible]

عند أهله من [illegible] أحدهما [illegible]

دائرة رقم ٢٥ تابع فقرة رقم ١٠٠٠



دائرة رقم ٢٦ تابع فقرة رقم ١٠٧٤



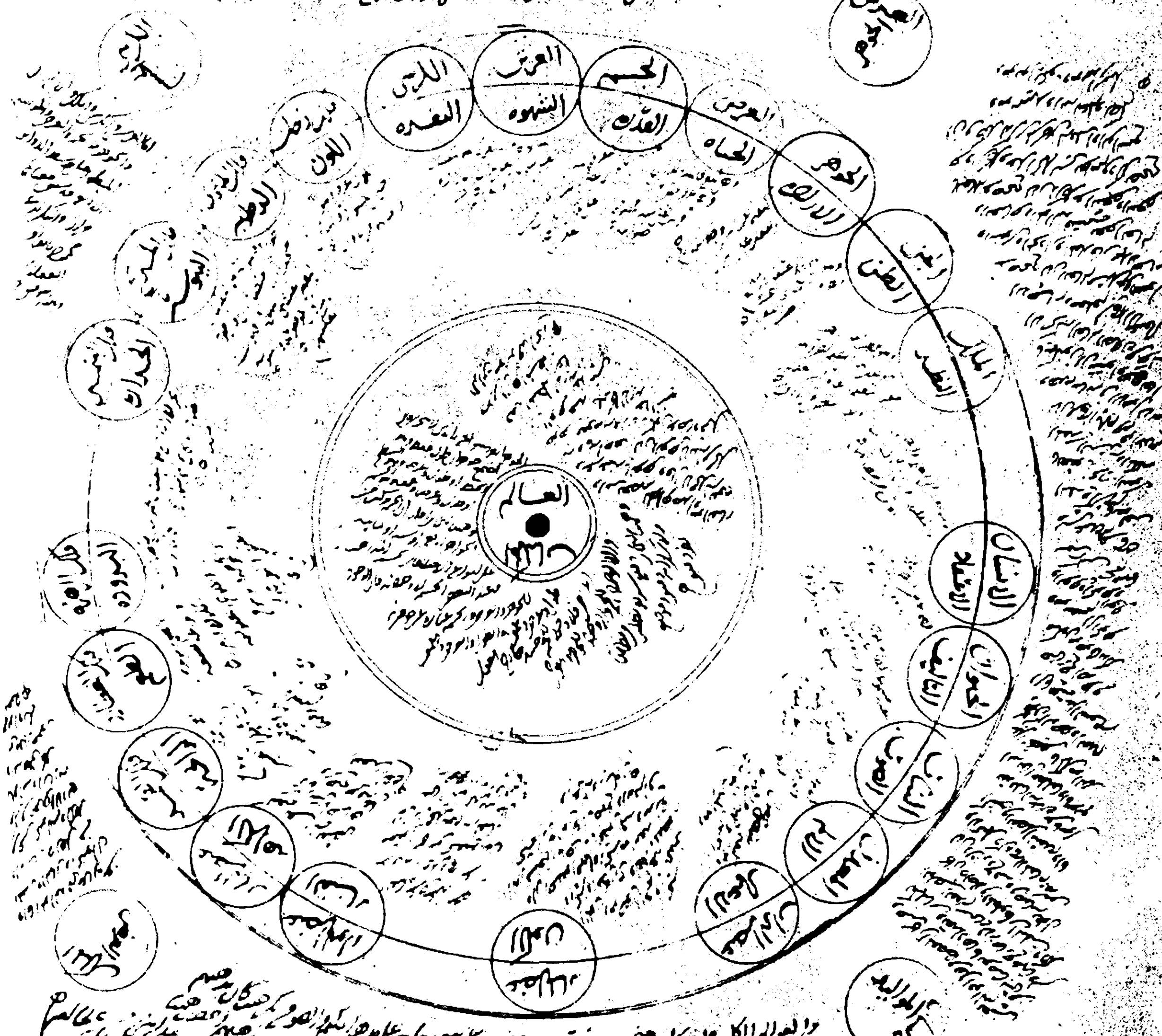
دائرة رقم ٢٧ تابع فقرة رقم ١٠٩٥

الدائرة الجدولية الموعودة ومن هنا وبالله التوفيق

وهذه صورة الدائرة الجدولية المشتملة على المعلومات الكلية لصورتين من طريق المتكلمين وعلماء الإسلام كما كان

ومن الدوائر الأربعة على الإطلاق وما فيها من الأسامي أسمائها وهؤلاء المذكورين المعدودين

في نفس الدائرة من جهتين كما هو عادة ما في الدوائر كلها



هذا آخر الدائرة المخصوصة بتعداد المعلومات الكلية والجزئية على طريق المتكلمين بعد الحكيم والصوفية وآخر الدوائر الثلاثة والتمهيدات الثلاثة والأركان الثلاثة وكان الغرض من إيراد بحث المتكلم والحكيم على الوجه المذكور أن لا يتوهم أحد منهم أن أهل الله وخاصته ما لهم اطلاع على أصولهم وقواعدهم ولا يتمكنون من إقامة البرهان على مطلوبهم ولا إثبات

الدليل

فهرست الجداول والاشكال

SOMMAIRE DE L'INTRODUCTION

des prophètes, sont les héritiers de ceux-ci. Autrement dit : les savants (au sens vrai), ce sont ceux qui sont les héritiers des prophètes.

38. Cf. notre introduction à *La philosophie shî'ite*... (ci dessus note 2), pp. 48 et 56 ; *En Islam iranien*... tome IV, index s.v. diagrammatique (art), diagrammes.

39. *En Islam iranien*... tome III, pp. 203-208.

40. Cf. ci-dessus note 32, notre étude in "Eranos-Jahrbuch XLII/1973." Les diagrammes particulièrement signalés ici, y sont également reproduits.

30. L'expression est qorânique, cf. 18/59 ss.: Moïse, accompagné par son jeune serviteur, fait un long voyage pour atteindre le "confluent des deux mers". Une fois qu'ils l'ont atteint, c'est là précisément que le poisson (dont ils pensaient faire leur déjeuner) leur échappe et "reprend librement son chemin dans la mer". Le jeune garçon pense que c'est le Démon qui lui a fait oublier le poisson, tandis que Moïse déclare: "C'est précisément cela que nous cherchions." Et c'est immédiatement après, que Moïse rencontre Khezr (Khadir), son initiateur. L'épisode prend un sens extraordinaire, lorsqu'on en rapproche ce qu'Ibn 'Arabî entend par le "confluent des deux mers." – Comparer avec l'un des surnoms honorifiques que la piété shî'ite décerne à Fâtima, fille du Prophète: *Majma' al-nûrayn,* le "confluent des deux lumières", à savoir lumière de la prophétie et lumière de la *walâyat.*

31. C'est à peu près littéralement la définition que donnera à son tour Mohsen-e Fayz. Notons que l'Image métaphysique n'est pas une allégorie; elle n'est pas quelque chose derrière quoi se cacherait l'Idée, mais elle est la forme même que prend l'Idée au niveau ontologique du monde *imaginal* dont l'organe de perception est l'Imagination active.

32. Cf. notre étude: *La science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique, d'apres l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî,* in "Eranos-Jahrbuch, XLII/1973". Leiden, Brill, 1974.

33. Voir notre ouvrage *En Islam iranien...* tome IV, index général s.v. Amis de Dieu, *Awliyâ, walâyat.*

34. Voir les deux notes précédentes.

35. C'est une question grave entre toutes. S'il y a identité entre les qualifications et le qualifié (les Noms ou Attributs et l'Essence), cette identité risque d'entraîner une pluralisation dans l'Essence. S'il y a différence, les Noms divins seront tout près d'apparaître comme des hypostases. Il importe, avant tout, de définir le rapport entre le *zâhir* (ce qui se montre) et les formes sous lesquelles il se montre (les *mazâhir*). La pensée théophanique d' Ibn 'Arabî et des siens fait face précisément à ce problème. Par une voie ou une autre, on est conduit à l'affirmation simultanée de l'identité et de la différence, la *coincidentia oppositorum.* L'imâmologie shî'ite se guide sur les *hadîth* où les Imâms affirment: "Nous sommes la Face de Dieu, nous sommes la main de Dieu, etc." Elle évite ainsi le double piège de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme. Grâce au concept de la *Haqîqat mohammadîya,* et en restant à son niveau ontologique, l'imâmologie spéculative peut considérer les Imâms comme des *Mazâhir.* Le théomonisme a partie liée avec le théophanisme, sans lequel on ne peut éviter les pièges qu'a trop bien connus, de son côté, la philosophie occidentale.

36. Cf. notre ouvrage *En Islam iranien...* tome III, pp. 190-200.

37. Sur ce point, cf. *ibid.* tome IV, index s.v. *'ilm,* sciences. Comparer le sens précis (discussion grammaticale à l'appui) que Haydar Âmolî donne par ailleurs au *hadîth:* "Les savants de ma communauté sont les héritiers des prophètes." Ce ne sont pas *tous* les savants (il ne suffit pas d'être un savant pour être l' héritier des prophètes). Mais ceux-là seuls qui ont accueilli les connaissances

(donc une connaissance ésotérique); ou encore une connaissance qui est en fait un ressouvenir, au sens de la réminiscence platonicienne, et posant finalement le thème de la préexistence. Cf. par exemple ici les § §1004 à 1006, aboutissant à une référence à Sadroddîn Qonyawî.

25. Cf. *En Islam iranien*... tome IV, index s.v. *barzakh,* climat (huitième), Imagination, *mundus imaginalis, Nâ-Kojâ-âbâd.* Tout le tome II du même ouvrage a spécialement pour thème "Sohrawardî et les Platoniciens de Perse". Nous avons traduit les textes de Sohrawardî les plus importants, concernant le *'âlam al-mithâl,* dans notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite,* Paris, Buchet-Chastel, 1961.

26. Dans sa *Risâla-ye ilhâmât* (Epître des inspirations): "Le monde imaginal (*'alâm-e mithal*) est un monde de substance spirituelle, tout en ressemblant à la substance matérielle. Sous ce dernier aspect, il est objet de perception sensible et matériel, tandis que sous son aspect de substance de lumière il est semblable à la substance intellective immatérielle. *Distique:* Ce n'est ni un corps matériel composé – Ni une substance intellective immatérielle. Ou plutôt c'est un *barzakh* (*un entre-deux*) entre les substances immatérielles à l'état tout subtil et les subtances matérielles à l'état dense et opaque. Chaque Idée d'entre les Idées, chaque Esprit d'entre les Esprits, possèdent une figure perceptible par l'Imagination. *Distique:* Dans le monde imaginal une beauté s'est manifestée-La figure pour l'Imagination s'est manifestée par l'*imaginal* (*mithâli*). La différence est que d'une part le contemplatif visionnaire contemple par la puissance imaginative, ou que les maîtres contemplent directement le monde spirituel, tandis que,d'autre part, le philosophe conclut à partir des choses sensibles qui sont les ombres des formes imaginales, ou que le connaisseur conclut par le secours de la physiognomonie intuitive". *Rasâ'il-e Shâh Ni'matollah Walî,* éd. Javâd Nûrbakhsh, vol. VIII, Téhéran 1351 h.s./1973, pp. 160-161.

27. Cf. notre ouvrage sur Ibn 'Arabî cité ci-dessus note 14, ainsi que la traduction anglaise: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi,* translated from the French by Ralph Mannheim (Bollingen Series, XCl). Princeton University Press, 1969.

28. Cf. ici *Prolégomènes,* § 994, p. 466 ligne 22 à p. 467 ligne 4. Cette psychologie classique reparaît chez Ibn 'Arabî et Haydar Amolî, où elle s'enrichit de tout un système de correspondances: "Il y a Jupiter et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la mémoire et la cavité postérieure du cerveau. Il ya Mars ("le Rouge") et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté intellective et le sinciput. Il y a le Soleil et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté méditative (= l'Imagination active guidée par l'intellect) et la cavité moyenne du cerveau. Il y a Vénus et son Ciel qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté estimative et le pneuma vital. Il y a Mercure ("le Scribe") et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme l'Imagination (passive, recevant les impressions du *sensorium*). Enfin la Lune et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme le *sensorium* et les organes des sens."

29. Cf. ci-dessus la note 27.

12. Cf. texte p. 148, ligne 22 : au lieu de *al-qoranî* lire *al-âfâqî*.

13. C'est-à-dire que tout en étant un livre émanant de nous, comme le livre des *Fotûhât* émanant d'Ibn 'Arabî, notre "Texte des Textes" comporte également une part d'inspiration, si bien que sous cet aspect notre livre s'apparente au cas du livre des *Fosûs* qu'il commente et qu'Ibn 'Arabî avait reçu du Prophète.

14. Cet aspect a été analysé dans notre ouvrage *En Islam iranien*... notamment dans les tomes I et IV. Cf. également le prologue de la seconde partie de notre *Histoire de la philosophie islamique* (ci-dessus note 1), ainsi que notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958.

15. Nous conservons le plus souvent cette orthographe pour le mot *walâyat (walâya)* et tous les mots semblables, afin de ne pas avoir à changer de transcription selon que le contexte est persan ou arabe.

16. Cf. les références données *supra* note 14.

17. Le Dr Javâd Nûrbakhsh est en train de mener à bien l'édition complète des *Rasâ'il* persans de Shâh Ni'matollâh Walî. Huit volumes sont déjà parus. Dans le volume II, la 22e *Risâla* est intitulée *Risâla-ye sharh-e Fosûs*; la 23e est un commentaire du chapitre Ier. Dans le vol. IV, la 48e *Risâla* est intitulée *Risâla-ye mawsûmabi-jawâhir dar tarjoma-ye Fosûs al-hikam*. Dans le vol. V, la 5le *Risâla* a pour titre *Risâla-ye sharh-e abyât-e Fosûs al-hikam*. Cette édition fait partie des nombreuses publications du *Khanqâh-e Ni'mâtollâhî*, à Téhéran, dirigé par le Dr Javâd Nûrbakhsh.

18. L'ouvrage est en persan. Nous citons ici d'après la page de titre en anglais : *Commentary upon the Introduction of Qaysarî to the Fosûs al-Hikam of Ibn 'Arabî* by Seyyed Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, with Introductions in French and English by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr *(Sharh-e Moqaddama-ye Qaysarî...)*. Mashhad, 1385/1966.

19. Le premier tome de cette *Anthologie*, comprenant une ample présentation en français, forme le vol. 18 de la "Bibliothèque Iranienne". Les tomes II et III sont sous presse (vol. 19 et 23 de la présente collection).

20. Pour ce qui suit, cf. ici *Prolégomènes* § § 37 à 41, pp. 12 à 14.

21. Pour ce qui suit, *ibid.* § §42 à 46, pp. 14 à 16.

22. Cf. notre ouvrage *En Islam iranien*... tome IV, index général, s.v. dépôt confié.

23. *Ibid.* pp. 149, 170 et passim. La grande idée de Sayyed Haydar est que les mots "violent et ignorant" expriment ici non pas un blâme mais un éloge à l'égard de l'homme. Adam ignorait qu'il y eût de l' "autre" que Dieu. D'où tout le poids du théomonisme auquel tant d'ignorants devaient faire violence, en l'acceptant à la légère ou en le refusant à l'aveugle.

24. *Ma'rifat*. Ce serait ici le lieu de préciser la différence entre *'ilm et ma'rifat* chez notre auteur et chez ses confrères. Mais le thème est inépuisable en variantes. Retenons ici que *'ilm* peut désigner la connaissance acquise au moyen de la dialectique rationnelle, tandis que *ma'rifat* désigne une connaissance de forme herméneutique, qui découvre la réalité cachée sous l'apparence, sous l'exotérique

NOTES

1. Sur cet aspect des choses, voir notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I. *Des origines jusqu'a la mort d'Averroës (1198)*, Paris, Gallimard, 1964, et la version brève du vol. II : *Depuis la mort d'Averroës jusqù'a nos jours*, in "Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III", *ibid.*, 1974. Voir aussi les quatre volumes de notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1973.

2. Voir notre introduction à Sayyed Haydar Âmolî, *La philosophie shî'ite :* 1. Somme des doctrines ésotériques *(Jâmi'al-asrâr)*. 2. Traité de la connaissance de l'être *(Fî ma'rifat al-wojûd)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969, pp. 16ss. : *Esquisse biographique* ; pp. 17ss. : *Esquisse bibliographique*.

3. *Ibid.* pp. 38, 46ss., 53ss.

4. Sur Haydar Âmolî, cf. les références données ci-dessus note l, particulièrement *En Islam iranien*... tome III, pp. 149-213 ; en outre la thèse de Peter Antes sur la métaphysique de l'être de Haydar Amolî (Freiburg im Breisgau, 1972).

5. On rappelle que M. Osman Yahia a entrepris la première édition critique du grand ouvrage d'Ibn 'Arabî *(Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya)*. Deux volumes ont déjà paru au Caire, 1972-1973. Cette édition monumentale, fondée sur l'autographe d'Ibn 'Arabî et adoptant la répartition du texte observée par lui-même, doit comprendre trente-sept volumes !

6. Voir le texte cité ici dans l'introduction de M. Osman Yahia en arabe. On remarquera que le 10 Moharram est le jour de 'Ashûra, jour de grand deuil shi'ite, où aujourd'hui encore en Iran on joue les "mystères" commémorant le martyre de l'Imâm Hosayn *(ta'ziya)*.

7. Pour ce qui suit, cf. le présent livre des *Prolégoménes* du *Nass al-Nosus*, 341-343, pp. 146-147, que nous résumons ici.

8. L'auteur précise lui-même à la fin de ses Prolégomènes (ici p. 537, lignes 5 ss.) que, lorsqu'il entreprit son commentaire, il séjournait à Najaf (*al-mashhad al-moqaddas al-ghorawî)* depuis trente ans. "Je commençai d'y travailler en 781 de l'hégire (1379 A.D.) ; j'en terminaî en 782 h. (1380 A.D.). L'ouvrage fut ainsi terminé en un an, ou plutôt en moins d'un an. Mon âge en cette circonstance était de soixante-trois ans."

9. Pour ce qui suit, cf. ici *Prolégomènes*, § § 344-346, pp. 147-149.

10. Il s'agit de son grand commentaire *'irfânî* du Qorân *(K. al-mohît al-a'zam*, bibliographie n° 30).

11. Voir ci-dessous, chap. III § 3, les caractéristiques de quelques-uns des diagrammes construits par Haydar Âmolî.

Enfin, que S.E. M. Hamid Rahnema, Ministre de l'Information, veuille bien trouver ici l'expression de nos chaleureux et amicaux remerciements. En nous permettant de recourir aux services de l'imprimerie de son Ministère, il a permis à la partie française du présent ouvrage de voir rapidement le jour.

Téheran
novembre 1973

Henry CORBIN

œuvres, ou bien si quelqu'un d'autre en a pris l'initiative après son décès. M. Osman Yahia penche pour la seconde hypothèse, pour deux raisons : 1) Le titre de ce compendium *(mokhtasar)* reproduit celui du texte intégral des Prolégomènes. Or, en règle générale, quand Sayyed Haydar se résume lui-même, il donne un nouveau titre à son résumé (cf. bibliographie, *in* vol. 16 de la présente collection). 2) Dans ce compendium les diagrammes diffèrent quelque peu de ceux qui figurent dans le texte intégral. (Mais nous avons relevé ci-dessus que déjà entre les diagrammes tels que les annoncent les prolégomènes, et les diagrammes tels qu'ils furent exécutés en fait, il y a quelques variantes, à commencer par leur nombre de vingt-huit, alors que vingt-sept seulement étaient annoncés).

M=Téhéran, Bibliothèque du Parlement national *(Majles)*, ms. 1714. *Majmû'a* contenant deux traités : 1) Le premier (fol. 1 à 67) est la version abrégée des Prolégomènes, concordant à peu près complètement avec celle donnée dans le ms. Shahîd 'Alî Pâshâ. 2) Le *Kitâb al-Ofq al-mobîn* (fol. 72 à 139), incomplet pour la bonne raison que Mîr Dâmâd ne semble pas l'avoir achevé. Cela n'empêche pas de saluer la rencontre de deux grands maîtres de la pensée shî'ite dans ce *majmû'a*. On tient d'autant plus à le faire que c'est ce manuscrit qui nous mit nous-même, il y a plus de vingt ans, sur la trace des œuvres et de la personne de Sayyed Haydar Âmolî. Le *majmû'a* ne porte ni date ni nom de copiste. Le titre du résumé des prolégomènes du *Nass al-Nosûs* est donné à la fin. Bonne écriture, 20 lignes par pages, une quinzaine de mots par ligne.

Le précédent volume des œuvres de Haydar Âmolî publié dans la Bibliothèque Iranienne (vol. 16) atteignait près d'un millier de pages. Nous n'avons pas voulu produire de nouveau une œuvre aussi massive, dont le maniement est en vérité incommode et peu pratique. C'est pourquoi les éditeurs se sont résolus à publier les Prolégomènes du "Texte des Textes" en deux tomes : 1) Le premier tome que voici, contient le texte de Haydar Âmolî, une table des matières détaillée, un avant-propos en persan et une double introduction en français et en arabe. 2) Le second tome contiendra l'apparat critique (références page par page), suivi d'un quintuple index et, bien entendu, des inévitables *Errata*.

Cette introduction française est inévitablement brève. Le lecteur abordant pour la première fois l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî devra la compléter par celle dont nous avons fait précéder les deux œuvres du même auteur antérieurement publiées dans la présente collection. Telle quelle, nous pensons qu'elle facilitera l'ingrate besogne des comptes rendus, tout en songeant que parfois les recensions prodiguent les renseignements sur le texte publié, sans dire expressément d'où proviennent ces informations…

Nous formulerons deux vœux pour terminer. Le premier est que le philosophe ou l'historien des idées non-orientaliste, entre les mains de qui viendra ce livre, comprenne que la pensée shî'ite est un secteur qu'il ne peut plus négliger. Le second est qu'il se trouve un courageux philosophe iranien pour traduire les œuvres de Haydar Âmolî de l'arabe en persan. Sinon, la connaissance de l'arabe étant de moins en moins répandue chez les lecteurs iraniens, ceux-ci seront finalement privés d'accès à la "littérature iranienne de langue arabe".

IV

LES MANUSCRITS

Il nous apparaît utile de reproduire ici, pour l'essentiel, les indications que donne d'autre part M. Osman Yahia, dans sa préface en arabe, concernant *l'unicum* sur lequel est fondée la présente édition des Prolégomènes. Trois manuscrits en tout figureront dans l' apparat critique, mais deux d'entre eux ne donnent qu'un résumé du texte des Prolégomènes.

C = ms. Jârollâh (Carollah) 1033, Istanbul. C'est le seul manuscrit du texte complet qui ait été retrouvé jusqu'ici, et il n'est hélas! que le premier des deux compacts volumes formant la totalité du commentaire, tel que Sayyed Haydar nous l'annonce dans ses préliminaires. Conformément à sa déclaration, ce premier volume contient les prolégomènes ainsi que le commentaire des cinq premiers chapitres des *Fosûs al-hikam*. Il s'arrête à la fin du cinquième, c'est-à-dire à la fin du chapitre consacré au "Verbe d'Abraham" *(Kalimat Ibrahîmîya)*. 230 feuillets de grand format, 35 lignes par page, chaque ligne contenant une vingtaine de mots. Les prolégomènes y occupent les feuillets 1 à 108. Écrit de la même main et, comme le voulait Haydar Âmolî, à l'encre rouge pour les *lemmata* du texte d'Ibn 'Arabî, à l'encre noire pour le commentaire. L'encre rouge est également utilisée pour les diagrammes. Copié sur l'original de l'auteur et collationné avec celui-ci. Le copiste se nomme: Fazlollah ibn Mohammad al-'Ibâdî. Il acheva son travail le 20 Moharram de l'an 784/1382, donc du vivant même de Sayyed Haydar (dont la date la plus tardive que nous connaissions par son "Traité des hautes sciences" est 787/1385; deux ans donc après l'apparition du livre (782/1380).

S = Shahîd 'Alî Pâshâ 1438, Istanbul. Ms. de 65 feuillets, 26 lignes par page, une quinzaine de mots par ligne. Titre et date manquent. De nombreux mots sont effacés. Non seulement ce manuscrit ne donne pas le texte du commentaire, mais il ne donne qu'un texte résumé des Prolégomènes. Impossible de dire si le résumé est l' œuvre de Haydar Âmolî, comme il l'a fait pour certaines de ses

mune à tous les êtres, spirituels ou matériels, Respir du Miséricordieux (*Nafas al-Rahmân*), dont le statut est si proche du miroir où apparaissent les Images, qu'il est, comme l'Image elle-même, une *coincidentia oppositorum*.

"balance" est juste.

Nous relèverons en outre ici, à cause de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire des religions, les *diagrammes* 21 et 22 (§ §867 et 868), annoncés dans les préliminaires (§ §63et 64) comme devant être les 23e et 24e diagrammes. Une tradition célèbre du Prophète annonce le partage de sa communauté en 73 groupes; un seul d'entre eux est le groupe des sauvés. C'est toute l'histoire des religions que le théosophe shî'ite, avec les seules ressources que mettait à sa disposition l'honnête historien que fut Shahrastânî, s'efforce de faire tenir et de mettre en correspondance dans les deux diagrammes. Sur la périphérie du premier diagramme, sur soixante-douze petits arcs de cercle, sont disposés les 72 groupes islamiques. Au centre : le 73e, le peuple du *tawhîd (Ahl al-Tawhîd)*, bien entendu au sens ésotérique du mot, tel que nous avons vu Sayyed Haydar le définir. Sur la périphérie du second diagramme, sont disposés les noms de 72 groupes, écoles et religions (y compris les anciens philosophes) antérieurs à l'Islam. Au centre: le 73e, le groupe de ceux qui ont conservé intacte leur nature en son état initialement créé *(ahl al-fitrat al-salîma)* et à qui est parvenu l'appel des prophètes *(da'wat al-anbiyâ')*. Toute la philosophie prophétique est généreusement mise au service d'une histoire religieuse de l'humanité. Tout ce que Haydar Amolî connaissait de cette histoire, réussit à tenir dans son diagramme. C'est que l'appel des prophètes est parvenu aux hommes de droiture, dès avant l'Islam, lors des périodes antérieures du cycle de la prophétie. Les Sages grecs ont eux-mêmes puisé leurs connaissances à la Niche aux lumières de la prophétie. La mise en correspondance, dans ces deux diagrammes très compliqués, offre une vision grandiose à la mesure d'un ésotériste comme Haydar Âmolî. On sait, d'autre part, l'importance du nombre 72, avec la variante 70. Dans la Bible : les 72 peuples (12 × 6), les 72 langues, les 72 pasteurs des peuples, etc. On ne peut s'interdire de constater que les deux diagrammes, construits par Haydar Âmolî sur 72 + 1, correspondent exactement au plan du Temple du Graal, à Montsalvat, tel que le décrit toute une famille de manuscrits du "Nouveau Titurel" *(Der Junge Titurel)* d'Albrecht von Scharfenberg. Sur tout cela nous reviendrons ailleurs.

Nous remarquions ci-dessus que la lecture des textes inscrits à l'intérieur ou autour des diagrammes est souvent difficile, l'écriture étant tantôt mauvaise, tantôt altérée. Il y a parfois la chance que la lecture en soit facilitée, parce que le texte porté dans les diagrammes est cité d'autre part dans le contexte même des Prolégomènes. Tel est, par exemple, le cas du *diagramme* 25, appelé par le § 1000 (c' est le dernier diagramme du 2e *Rokn* de la troisième partie). Il porte inscrit (en commençant en haut à l'intérieur du cercle) un long texte d'Ibn 'Arabî, extrait des *Fotûhât*. Or, au § 1057 (p. 503, lignes 23-24), Sayyed Haydar rappelle que le long texte d'Ibn 'Arabî qu'il va citer (§ §1058 ss., pp. 504 ss., sans donner ici d'autre référence que "l'un de ses traités") figure dans l'un de ses diagrammes. C'est le *diagramme* 25, le grand diagramme de l'être (*al-dâ'ira al-wojûdîya al-majdûla)*, où nous l'avons retrouvé. Le texte d'Ibn 'Arabî est d'une densité *maxima*, très important pour son concept du "Dieu créé" et dont est créé tout être *(al-Haqq al-makhlûq bi-hi)* : Essence des essences, Matière primordiale, com-

inférieure porte le nom de l'une des douze catégories d'Anges mentionnés dans le Qorân et dont Ibn 'Arabî définit la fonction cosmogonique. Au centre, une couronne portant également *sept* petits cercles: dans la partie supérieure de chaque cercle, le nom de l'une des sept planètes; dans la partie inférieure, le nom de l'un des sept Principes. (Comme pour les diagrammes suivants, nous omettons les autres détails de la figure).

3) Le *diagramme* 9 (§ 667), en correspondance avec le précédent. Sur chacun des douze petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans la partie supérieure, le nom de l'un des douze Imâms de la période d'Adam; dans la partie inférieure, le nom de l'un des douze Imâms de la période de Mohammad. Au centre, six petits cercles portés également sur une couronne. Chacun porte inscrit en sa partie supérieure le nom de l'un des six grands prophètes pré-mohammadiens, et dans la partie inférieure la mention du Pôle. Au centre de ce centre, un petit cercle porte inscrit le nom du prophète Mohammad, comme étant le Sceau des prophètes et l'épiphanie récapitulative de la *Haqîqat mohammadîya,* dont chaque prophète avait été une manifestation particulière.

4) Le *diagramme* 10 (§ 728). C'est le diagramme des Dix-neuf. Sur chacun des dix-neuf petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans sa partie supérieure, le nom de l'un des dix-neuf (18 + 1) mondes, et dans sa partie inférieure le nom de l'une des sept planètes, puis le nom de l'un des douze signes du zodiaque. Pour fonder le système des correspondances, chaque cercle est "chiffré", à l'extérieur de la périphérie, par l'une des dix-neuf lettres composant la graphie arabe de la *Basmallah*. Au centre, un petit cercle donne le sens du diagramme: *al-'âlam al-sûrî,* le monde manifesté.

5) Le *diagramme* 11 (§ 729), en correspondance avec le précédent. Sur chacun des dix-neuf petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans sa partie supérieure, le nom de l'un des sept grands prophètes, puis le nom de l'un des douze Imâms de la période d'Adam. Dans la partie inférieure, sept fois répétée, la mention du Pôle, puis le nom de l'un des douze Imâms de la période de Mohammad. Comme dans le diagramme précédent, chaque petit cercle est "chiffré" par l'une des dix-neuf lettres de la *Basmallah.* Au centre un petit cercle donne le sens du diagramme: *al-'âlam al-ma'nawî,* le monde spirituel.

6) Le *diagramme* 12 (§ 756). C'est le diagramme des Vingt-huit. Le grand cercle périphérique typifie les 51 ascendants adamiques du Prophète (17 × 3). Le cercle central typifie son ascendance qorayshite, contenue dans la première. Douze chaînons intermédiaires, plus al-Nazr ibn Kinâna, origine de la lignée qorayshite, et le Prophète lui-même. Total: 12 + 2 = 14.

7) Le *diagramme* 13 (§ 758), en correspondance avec le précédent. La couronne périphérique typifie l'ascendance adamique des douze Imâms. Le grand cercle central typifie la lignée des douze Imâms. Au centre du centre, le petit cercle du diagramme précédent portait le nom de Mohammad; ici il porte le nom de sa fille Fâtima. Total (les douze Imâms, plus le Prophète et Fâtima): 12 + 2 = 14, c'est-à-dire les Quatorze Immaculés *(Tchahardeh Ma'sûm)*. Total de la mise en correspondance avec le diagramme précédent: 14 + 14 = 28. La

'âlam al-mithâl, le monde *imaginal)"* (§81).

Notre intention première était d'analyser brièvement ici chacun de ces diagrammes, comme nous l'avons fait pour les *Tamhîdât* et les *Arkân*. En fait, la tâche s'est avérée comme débordant le propos de la présente introduction. Il y a en effet un décalage entre le motif de ces diagrammes, tels que les annonce l'auteur, un par un, dans les pages préliminaires (§§54 à 65) et leur exécution effective. Ce décalage ressort de leur nombre même; les pages préliminaires en annoncent *vingt-sept;* il y en aura en fait *vingt-huit*. Il y en a qui ont été substitués à ceux qui étaient prévus, etc. La remise en place, la comparaison entre le motif annoncé et le dessin exécuté, tel que l' explique le contexte où il figure, tout cela aurait nécessité d'entrer dans les détails et de traduire de longs passages. Force nous est de réserver cette recherche, soit pour l'étude détaillée de ces diagrammes, menée en comparaison avec ceux des Ismaéliens, comme nous l'annoncions plus haut, soit pour la traduction française du présent volume que le temps nous permettra, nous l'espérons, de publier.

Pour le moment, et spécialement à l'attention du chercheur philosophe non-arabisant, nous nous limitons à donner quelques brèves indications sur sept de ces diagrammes que nous avons déjà étudiés assez longuement ailleurs. Quelques mots seront dits, en outre, sur deux ou trois autres.

1) Le *diagramme* 7 (§580) a été reproduit avec traduction française en regard, description et explication, dans un de nos ouvrages antérieurs[39]. C'est le diagramme de la vision perçue dans le ciel nocturne de Baghdad par notre Sayyed, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, en 755/1354. Dans la région nord-est du ciel, Sayyed Haydar *voit* une figure ayant la forme d'un vaste carré et comportant quatorze cercles tangents à ce carré, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Ces cercles portent inscrits les noms des Quatorze Immaculés (le Prophète, sa fille Fâtima, les douze Imâms). Les noms des Quatorze sont écrits en or rouge sur les cercles qui sont, chacun, en *lapis lazuli* (persan *lazhavard)*. L'auteur commente lui-même en détail les circonstances et le contenu de sa vision: "... Par le dernier d'entre eux (le XIIe Imâm, qui est le Mahdî) est scellée la *walâyat* particulière mohammadienne. C'est par lui que l'Heure se lèvera, et par sa mort que ce monde-ci sera changé dans le monde au-delà." Le contexte est en effet dirigé contre l'interprétation du Sceau de la *walâyat* chez Ibn 'Arabî, et à cette occasion notre Sayyed rappelle qu' Ibn 'Arabî a lui-même exposé ce mystère des Douze dans son propre livre.

Aussi bien est-ce ce plérome des Douze (plus exactement des 12 + 7 = 19) que nous retrouvons dans les diagrammes suivants, les *diagrammes* 8 à 13. Nous avons également étudié ailleurs ces six diagrammes en détail[40]; les indications données ici sont donc très sommaires. Tous ces diagrammes illustrent un vaste système de correspondances entre les mondes, dont Haydar Amolî pense être le premier à avoir montré toute l'ampleur.

2) Le *diagramme* 8 (§660). C'est le diagramme des Sept et des Douze. Sur la couronne périphérique sont inscrits *douze* petits cercles, dont la partie supérieure porte le nom de l'un des douze signes du zodiaque, tandis que la partie

ment la possibilité de projeter le monde intérieur dans le pur espace de l' Image spirituelle, ils attestent, en même temps que la réalité d'un espace spirituel, l'objectivité *sui generis* du monde spirituel, son 'objectivité intérieure'. Ils relèvent d'un art qui a trouvé sa forme accomplie, peut-être, chez Giordano Bruno. En gnose islamique, Haydar Âmolî partage avec les auteurs ismaéliens cette aptitude à percevoir l'architecture des mondes métaphysiques, à en montrer les correspondances à l'œil *imaginal.* Nous nous proposons de comparer ailleurs en détail l'architectonique respective des diagrammes ismaéliens et des diagrammes de Sayyed Haydar.

Si l'on parle de l'objectivité *sui generis* du monde spirituel, c'est que cette expression est justifiée par ce que Sayyed Haydar lui-même déclare concernant le "confluent des deux mers". C'est là le *lieu* de tous les événements et de toutes les perceptions visionnaires, lesquelles présupposent l'existence *objective* d'un monde intermédiaire entre le monde de l'Intelligence pure et le monde des choses sensibles. Nous avons également rappelé comment, selon la doctrine classique, l' Imagination active peut ou bien céder à l'estimative (*wahmîya)* et battre la campagne dans l'*imaginaire,* ou bien au contraire, inspirée et dirigée par l'intellect, pénétrer dans le monde réel et illimité de *l'imaginal ('âlam al-mithâl).* Les diagrammes de Haydar Âmolî nous dessinent le plan des choses telles qu'elles se présentent "au confluent des deux mers". Il s'exprime sur ce point à plusieurs reprises. C'est pourquoi il lui arrive, nous l'avons dit, de parler d'"Images intellectives", d'Images métaphysiques, cela aussi bien dans le domaine de la métaphysique générale (ontologie) que dans le domaine de la métaphysique spéciale (angélologie, cosmologie, prophétologie, etc.) Certes, les lignes et la structure des diagrammes sont perçues par l'organe de la vue sensible; mais, telles qu'elles sont transmises au *sensorium,* ce n'est pas un ordre sensible qu'elles reproduisent. Ce qu'elles reproduisent est perçu à un niveau suprasensible, celui de *l'imaginal,* tel que l'intelligible y prend forme en s'y manifestant. Et c'est cela même l'Image métaphysique, l'Image au "confluent des deux mers".

Sayyed Haydar s'en explique à plusieurs reprises, en cette page, par exemple, qui s'achève sur un beau *ta'wîl* du verset de la Lumière: "Le propos de tous ces diagrammes (*dawâ'ir,* cercles, mais il y a aussi des "arbres") est de donner une figure *(tashkîl)* aux objets des hautes sciences divines *(ma'ârif ilâhîya)* et aux réalités métaphysiques de la théosophie (*haqâ'iq rabbânîya),* une configuration qu'il nous a été donné d'atteindre par la voie de l'illumination intérieure *(kashf,* et de l'expérience intime *(dhawq),* en la forme d'Images intellectives *(amthila 'aqlîya),* ensuite en la forme de dispositions perceptibles par les sens, afin de faciliter la perception de nos intentions et de permettre d'atteindre le but cherché (...). En vérité, le verset de la Lumière est une allusion à cette idée: "Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre. L'image de sa lumière, c'est une Niche où se trouve une lampe; la lampe est dans un verre; le verre est comme une étoile brillante" (24/35). C'est qu'en effet la Niche est une allusion au monde sensible *('âlam al-hiss)* ; le verre est une allusion au monde de l'intellect *('âlam al-'aql)* ; la lampe est une allusion au monde de l'illumination intérieure *('alam al-kashf* =

mes tout au long de l' ouvrage ne les faisait pas apparaître matériellement comme une troisième partie. Il est vrai que, dans la présente édition, ils sont bel et bien rassemblés, à la fin du volume, comme constituant une partie distincte. C'est que d'impérieuses nécessités techniques (reproduction sur papier couché, difficultés de mise en pages) nous ont en effet contraint de rassembler tous ces diagrammes pour en constituer la partie finale du présent livre. Aussi bien cette disposition en facilitera-t-elle l' étude et la comparaison. Nous leur avons donné une numérotation continue, de 1 à 28. En cours du texte, de page en page, les diagrammes sont appelés chaque fois par leur numéro d'ordre respectif (en caractères gras). Réciproquement, les planches respectives de chaque diagramme portent, outre leur numéro d'ordre, référence au chiffre du paragraphe auquel ils appartiennent. Il sera donc aussi facile de retrouver le diagramme appelé par telle ou telle page du texte, que de retrouver la page du texte auquel appartient tel ou tel diagramme.

Un regret cependant. Les diagrammes sont tracés dans l'original à l'encre rouge (pour les lignes des figures) et à l'encre noire (pour les textes inscrits dans les figures). Il ne nous a pas été possible de conserver ces deux couleurs dans les reproductions; celles-ci sont uniformément en noir et blanc. En outre, il arrive que l'écriture des textes inscrits dans les diagrammes, soit peu lisible, ou bien, étant donné l'âge du manuscrit, soit quelque peu effacée. On a tâché d'obtenir la meilleure reproduction possible. Comme nous en avons fait l'expérience, ces défauts disparaissent en partie, si l'on procède à un agrandissement du double, correspondant à peu près à la dimension de l'orignal. Les figures reproduites sont celles du manuscrit Jarollâh (cf. *infra* IV, les manuscrits). Ce sont les meilleures. Les deux autres manuscrits utilisés, qui ne présentent en fait qu'un résumé du texte des Prolégomènes, portent également ces diagrammes, mais avec quelques variantes, ou bien à l'état inachevé. Cela n'aide en rien à améliorer l'état précaire que nous déplorons.

Ces remarques techniques étant faites, il importe de souligner le rôle essentiel que jouent ici ces diagrammes, et qui justifie le projet de Sayyed Haydar les considérant comme la "troisième partie" de ses Prolégomènes. Quiconque aura été attentif à l'importance de sa métaphysique de l'Imagination (ci-dessus *Tamhîdat*, 1, *B)*, admettra d'emblée que l'ensemble de ces diagrammes forme une partie intégrante de ces Prolégomènes. Aussi bien Haydar Amolî avait - il un tel goût pour ce mode de représentation imaginative qu'il s'y est exercé dans d'autres de ses livres, notamment dans son grand commentaire qorânique, dans son "Traité des hautes sciences". dans un traité intitulé "Livre des diagrammes où sont marqués les degrés des mystiques" (bibliogr. n° 14).

Nous avons déjà ailleurs attiré l'attention sur ce que nous aimerions appeler chez Haydar Âmolî l' "art diagrammatique"[38]. Nous mentionnions que cet art, loin d'être simplement *ars memorativa*, pratiqué à la façon de la Scolastique latine et plus tard encore, est vraiment *ars interiorativa*. Les diagrammes de Haydar Âmolî réalisent pratiquement l'homologation des trois livres: "Livre révélé", "Livre des horizons", "Livre de l'Ame". En montrant expériment

spirituel, car c'est la condition préalable qui en fait l'héritier légitime. Sans doute l'héritier doit-il prendre de la peine pour entrer en possession de l'héritage: l'ascèse intérieure, la retraite, le combat spirituel (cf. la citation ci-dessus du § 80). Mais cette peine ne diffère pas de celle que l'on prend pour déterrer un trésor enseveli au pied d'un arbre. Cet arbre, c'est lui-même en tant que fils de l'Adam primordial. Il entre de plein droit en possession de l'héritage que lui transmet son "père spirituel", sans avoir à l'acquérir ni à le produire de l'extérieur. C'est toute la théorie des "sciences divines", tout le fondement de la connaissance théosophique à l'égard de la philosophie et de la théologie, que Sayyed Haydar s'est ainsi préoccupé d'établir.

C'est de ce point de vue qu'il amplifie ici même la critique théosophique de la méthode des philosophes et des théologiens scolastiques. Ces gens délibèrent sur des concepts, sans être jamais en possession intérieure de l'héritage; aussi bien ne sont-ils pas les héritiers. Sayyed Haydar oppose, en termes techniques précis, la démarche du théosophe mystique et celle du philosophe (cf. par exemple les § §1013-1014). Sa démarche est ici la même que celle de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq, avec cette différence que Sohrawardî attribue à la philosophie comme telle la valeur d'une propédeutique, indispensable pour le chercheur qui veut entrer dans la voie mystique. Mais l'un et l'autre savent très bien les limites auxquels s'est heurté le plus grand des philosophes classiques de l'Islam, Avicenne.

Sayyed Haydar cite ici textuellement les aveux du philosophe reconnaissant qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de connaître les essences (*haqâ'iq*) des choses. "Nous ne connaissons que les propriétés des choses, leurs concomitants, leurs inhérents, leurs accidents, mais d'aucune chose nous ne connaissons les différences constitutives qui nous en montreraient l'essence. Tout ce que nous savons, c'est que ce sont des choses qui ont des propriétés, des accidents, des inhérents. Mais nous ne connaissons ni l'essence du Premier Etre, ni de l'Intelligence, ni de l'Âme, ni du Ciel, ni du Feu, ni de l'Air, ni de l'Eau, ni de la Terre..." Ce n'est pas de l'agnosticisme; c'est l'aveu des limites de la voie philosophique. L'œuvre de Sohrawardî et celle de Haydar Âmolî, théosophe imâmite, disciple et commentateur d'Ibn 'Arabî, sont l'une et l'autre deux grands épisodes de la philosophie islamique, se surpassant elle-même par la voie de l'ésotérisme, c'est-à-dire de l' intériorité qui est la voie des "sciences divines", de la *theosophia*.

Ces Prolégomènes s'achèvent en conclusion (*khâtîma*) par un ample accord prolongé, sur lequel se lève le rideau du premier acte, c'est-à-dire du premier chapitre des *Fosûs*: le "Verbe adamique".

3- *Les Diagrammes*

Haydar Âmolî, nous l'avons vu, considérait ces diagrammes comme formant la "septième partie" de ses Prolégomènes, les six premières étant constituées par les trois *Tamhîdât* et les trois *Arkân*. D'un autre point de vue, il se représentait ses Prolégomènes comme constitués de trois parties: *Tamhîdât, Arkân, Dawâ'ir* (les diagrammes). Nous avons déjà remarqué qu'en fait la dispersion des diagram-

Malheureusement l'emploi du mot "tradition" peut donner lieu à une équivoque redoutable. On peut l'entendre en effet de sciences transmises de par quelque autorité extérieure, n'ayant rien à voir avec les connaissances de source intérieure. Dès lors les "sciences traditionnelles" ne se différencient plus des " sciences officielles" ; elles sont acquises, comme elles, de l'extérieur. C'est précisément cette dégradation que veut prévenir Haydar Âmolî; en esquissant ici une théorie de la connaissance théosophique, c'est le vrai concept de "sciences traditionnelles" qu'il assure.

Il le fait en se fondant sur l'herméneutique du verset qorânique 68/1 : *"Nûn.* Par le Calame et par ce qu'ils écrivent." Le Calame désigne la Première Intelligence; le *Nûn* désigne l'Âme du monde; ce qu'ils écrivent sur le cœur des hommes de Dieu, ce sont toutes les connaissances concernant les mondes invisibles. Les connaissances transmises par l'intermédiaire de la Première Intelligence et l'Âme du monde, ce sont elles les *'olûm irthîya.* En effet la Première Intelligence et l' Âme du monde sont également désignées respectivement comme l'Adam métaphysique (*Adam al-haqîqî),* le Makranthropos *(al-Insân al-kabîr),* et l'Ève métaphysique *(Hawâ' al-haqîqîya).* On les appelle ainsi, parce que tous les êtres spirituels et matériels sont leur postérité. Les sciences et connaissances que cet Adam-Ève écrit, projette, dans le cœur des hommes de Dieu sont ainsi, au sens le plus vrai du mot, l'héritage qui vient à ceux-ci de leur père spirituel *(abî-him al-ma'nawî),* non pas de leur père terrestre extérieur *(abî-him al-sûrî),* C'est un thème sur lequel Haydar Âmolî reviendra plus longuement au cours de son commentaire; dès maintenant, il en dit assez pour que l'on entende correctement le sens des "sciences traditionnelles" comme constituant l'héritage venu aux hommes de Dieu de leur "père spirituel", l'Adam primordial ou Première Intelligence (§1034).

La ligne de la "tradition", de la transmission de l'héritage, n'est donc pas une ligne qui se développe de façon continue, en vertu d'une causalité immanente qui suffirait à déterminer le passage d'un point à un autre. Parce qu'il s'agit d'un héritage spirituel provenant de l'Adam métaphysique, cette transmission ne peut résulter chaque fois que d'une relation verticale du zénith au nadir, de l'inspirateur à l'inspiré, de l'Adam spirituel à son héritier, et cette relation dépend chaque fois d'une nouvelle naissance. Autrement dit, selon la vision que nous donnent les diagrammes de Haydar Âmolî, chaque point ne prend sa place sur la ligne périphérique que par référence au centre. Ce qui permet de dire qu'il n'y a pas de tradition sans une perpétuelle re-naissance[37]. Peut-être n'est-ce point là une exigence habituellement associée au concept de tradition; ce l'est en tout cas pour le concept d'une tradition de connaissances qui sont un héritage spirituel, tel que l'entend Sayyed Haydar.

Aussi prendra-t-il soin de montrer que l'héritage dont il s'agit est fondé sur le droit que confère à une âme cette naissance spirituelle, un droit qui l'investit de la qualité d'héritier légitime, le seul auquel puisse être transmis le "dépôt confié". Aucun maître humain ne peut le transmettre, si ne l'a point devancé, chez l'adepte, la transmission qui est l'illumination intérieure venant de l'Adam

gie", mais qu'il convient mieux de désigner ici comme gnoséologie, ou mieux encore comme métaphysique de la connaissance. Ce "pilier" est dressé sur les sciences et les connaissances, leurs catégories et leurs espèces, par le souci de bien établir la différence entre les sciences divines traditionnelles, résultant de l'inspiration et de l'illumination intérieure *(al-'olûm al-ilâhîya al-ladonîya al-kashfîya,* chaque mot appellerait un commentaire) et les sciences officielles acquises de l'extérieur et après coup *(kasbîya rasmîya)*. Seules les premières, les "sciences divines", sont les sciences au sens vrai *(haqîqîya)*; les secondes, qui s'appelleraient de nos jours "sciences humaines", ne sont que des sciences au sens figuré ou métaphorique *(majâzîya)*. Les premières sont le don imparti aux hommes de Dieu d'entre les soufis. Les secondes appartiennent aux hommes qui refusent les premières, philosophes et *Motakallimûn*, théologiens du *Kalâm* (§ 53 *in fine)*. Les trois sections du chapitre sont ainsi d'ores et déjà indiquées.

Quelques pages plus loin, Sayyed Haydar précise encore que l'examen de ces différentes catégories de connaissances se fera par la triple voie de la philosophie, de la théologie et de la théosophie. Il montrera que "la perception des hautes connaissances est radicalement impossible autrement que par les sciences divines résultant d'une inspiration, afin que le chercheur s'efforce d'y atteindre en empruntant les voies qui sont à sa disposition: l'ascèse intérieure, la retraite, le combat spirituel, la mort volontaire aux choses de ce monde, la disparition mystique *(fanâ')* garantissant la surexistence éternelle *(al-baqâ' abadan)*. Que Dieu nous accorde d'y atteindre, par notre Prophète et ses enfants (les saints Imâms)! Ce thème sera approfondi en son lieu, *insha'llâh"* (§80).

Cet approfondissement va se faire au cours des trois parties composant le chapitre. Relevons avec l'auteur qu'il ne s'agit pas tant d'une différenciation quant à l'objet des sciences dont il traite, que d'une différenciation quant aux *modi cognoscendi*. La première partie traite des sciences et du mode de connaissance qui sont spécifiquement propres aux théosophes mystiques ou hommes de Dieu. Elle comprend quatre sections *(fasl)* suivies d'un appendice complémentaire. La deuxième partie traite des objets de la connaissance *(ma'lûmât,* les cognoscibles), tels que les spécifie la voie que suivent les philosophes. La troisième partie traite des objets de la connaissance, tels qu'ils se présentent à la manière des Scolastiques du *Kalâm*.

On relève dans la première partie une amplification d'un thème que l'auteur avait déjà esquissé dans son *Jâmi' al-asrâr:* le thème des sciences désignées ci-dessus comme "sciences divines, résultant de l'inspiration et de l'illumination intérieure *(kashfîya)"*. Ce sont les sciences et connaissances que l'auteur désigne comme "transmises par héritage spirituel" *('olûm irthîya)*, par opposition aux sciences et connaissances acquises de l'extérieur, les sciences "officielles". En quelques pages il esquisse toute la théorie de la connaissance théosophique, en tant que la nécessité d'une illumination intérieure personnelle la différencie de la connaissance philosophique et de la connaissance théologique. Le concept de sciences "transmises par héritage spirituel" ne fait en somme que préciser les présuppositions de ce que l'on appelle couramment "sciences traditionnelles".

ou des "Amis de Dieu". Au principe, il y a simultanément la correspondance et la différence entre le *tawhîd* théologique (*t. olûhî)* qui est le *tawhîd* exotérique, et le *tawhîd* ontologique ou *tawhîd* de l'être (*t. wojûdî)* qui est le *tawhîd* ésotérique. Ce dernier étant le fondement même du théomonisme, le théomonisme est donc essentiellement doctrine ésotérique. Il est déterminé par la métaphysique des Noms divins, l'idée fondamentale des heccéités éternelles, les épiphanies ou théophanies de l'Unique dans la multitude infinie de ses formes épiphaniques *(mazâhir)*. L'Un n'est jamais sacrifié au profit du Multiple, ni le Multiple sacrifié au profit de l'Un. Dans toute la mesure où le théomonisme est essentiellement lié à l'idée de théophanie, ce que l'on appelle "monisme" en termes de philosophie moderne apparaît comme l'inverse de ce théomonisme.

2) Le deuxième *Rokn* concerne l'être absolu (*wojûd motlaq)* et sa compréhension approfondie. On y explique l' "absolution", la "mise en liberté" de l'être *(itlâq)*, son initialité, son surgissement sans cause, sa nécessité causalisante, non causalisée, son unité en même temps que ses épiphanies et sa multiplicité. On y montre comment il est unique de tout point de vue, Être Nécessaire par soi-même, ne pouvant pas ne pas être et dont par essence le non-être est impossible. Comme le disent les théosophes ésotéristes: "Il n'y a point d'autre que lui à être" (§ 53). Plus loin, en reprenant les mêmes termes, Sayyed Haydar ajoute: "Car le secret du *tawhîd* et de ce qui s'y rattache, le secret du présent livre et de tout ce qu'il contient, est fondé sur le secret de l'être et sa compréhension approfondie. Et c'est à cause de la perfection de l'épiphanie de l'être allant de pair avec son extrême occultation que se produit à son sujet grande opposition entre les penseurs, principalement entre les docteurs officiels (*'olamâ')* et les spirituels mystiques *(mashâyekh)*, à tel point que plus on allonge les discours, plus se durcit l'opposition, sauf pour celui dont Dieu a enduit de collyre les yeux de la vision intérieure, et fait de lui un témoin oculaire de l'évidence de la situation tellequ'elle est, suivant ce propos du Ier Imâm: Si le voile avait été levé, ma certitude n'en aurait pas été plus grande (...). Il y a ici de graves discussions que peuvent seuls comprendre ceux qui en sont dignes." "Celui qui n'en a pas l'expérience intime, ne peut pas comprendre." "Ne peuvent porter leurs présents que leurs propres montures." C'est pourquoi l'on a dit: "Il n'y a à être que Dieu, ses Noms, ses qualifications et ses activités. Car tout est *lui*, subsiste *par lui*, procède *de lui* et revient *à lui"* (§ 79).

Ce *Rokn* est divisé en trois chapitres portant le titre de *Asl* (source, principe). Le premier *Asl* se subdivise en trois sous-chapitres intitulés respectivement *bayân* (explication).

Aussi bien est-ce par ce *Rokn* que s'établit plus spécialement le lien entre la métaphysique de l'être et la philosophie prophétique, puisque c'est au *tawhîd* théologique et exotérique qu'ont appelé les prophètes, tandis que les *Awliyâ* appellent au *tawhîd* ontologique et ésotérique. D'emblée l'imâmologie a partie liée avec l'ontologie, laquelle recèle le secret du *tawhîd*, et Sayyed Haydar ne se lasse pas de répéter que le secret ne peut être cerné qu'au niveau des ésotéristes.

3) Le troisième *Rokn* traite de ce qui de nos jours s'appellerait "épistémolo-

Ce texte situe ainsi très clairement la *walâyat* comme *mahabbat*, déterminant la *mahbûbîya* et la *mohibbîya* du *walî*.

Enfin, les cinquième, sixième et septième *qâ'ida* établissent en fonction des développements précédents les correspondances entre les mondes, mettant en œuvre la "science de la Balance". Elles sont illustrées par six grands diagrammes que nous avons étudiés ailleurs en détail et sur lesquels nous reviendrons plus loin (*infra* § 3).

2- *Les "Arkân"*

Tandis que la première partie des Prolégomènes traite de toutes les questions relatives au "phénomène du Livre" et à la philosophie prophétique, cette deuxième partie traite plus spécialement de la métaphysique de l'être et de la connaissance. Comme l'annonce l'auteur, elle comprend trois grandes sections portant respectivement le titre de *Rokn* (pilier).

1) Le premier *Rokn* concerne le *tawhîd*, ses secrets, sa métaphysique *(haqâ'iq)*, ses subtilités, ses catégories et toutes questions qui s'y rattachent. On y détermine en quoi consiste le *tawhîd* de l'Essence (*t. dhâtî* ou *'ilmî)*, le *tawhîd* des Attributs *(t. wasfî* ou *'aynî)*, le *tawhîd* des Opérations divines (*t. fi'lî* ou *haqqî)* (§ 53). Sayyed Haydar précise encore: "Le propos du premier *Rokn*, c'est l'examen du *tawhîd*, de sa mètaphysique et de ses difficultés. Car ce livre (les *Fosûs* et d'autres livres des auteurs mystiques gravitent autour du *tawhîd*. C'est que, selon eux, le *tawhîd* est ontologiquement (*wojûdan)* la source de tout l'ensemble, et eschatologiquement (*ma'âdan)* l'aboutissement de tout l'ensemble. Il n'y a de connaissance que par lui, il n'y a de théosophie que par la théosophie du *tawhîd*. On a pu dire qu'il est à lui seul toute la connaissance et à lui seul toute la théosophie. Comme l'a dit le Ier Imâm : Le début de la religion est connaissance intuitive de Dieu. Le parachèvement de cette connaissance est l'assentiment. La perfection de cet assentiment, c'est la profession de l'Unité divine. La perfection de ce *tawhîd*, c'est le culte en toute pureté et vérité. La perfection de ce culte, c'est d'écarter de Dieu les Attributs, pour attester que toute qualification est autre que le sujet qualifié, et que tout sujet qualifié est autre que ses qualifications[35]. Et son fils immaculé (l'Imâm Hosayn) a dit: Je t'invoque par ton *tawhîd*, selon lequel tu as créé originellement les Intelligences, par lequel tu as reçu les engagements, par lequel tu as missionné les Envoyés, par lequel tu as fait descendre les Livres, et dont tu as fait la première des obligations envers toi et le terme de la fidélité envers toi, tel que tu n'accueilles une œuvre bonne que s'il l'accompagne, et ne pardonnes une action mauvaise que s'il l'a précédée..." (§ 77).

Les chapitres de ce premier *Rokn* sont au nombre de trois et portent respectivement le titre de *bahth* (examen, enquête). Ils examinent successivement les définitions, les espèces, les catégories du *tawhîd*, en accord parfait avec Ibn 'Arabî. Ils seront l'occasion de revenir sur les méprises que nous signalions au début. Tout est envisagé ici du point de vue de la théosophie des "hommes de Dieu"

plus d'ampleur et encore plus de citations à l'appui. C'est qu'en effet toute la philosophie prophétique et imâmique (*hikmat nabawîya wa-walawîya*), et partant toute sa théosophie de l'histoire, en dépendent. La quatrième *qâ'ida* traite alors de tous les degrés de la hiérarchie ésotérique (les Pôles, les *Awtâd*, les *Abdâl*, les *Nojabâ'*, les *Noqabâ'*, etc.). Nous avons nous-même étudié longuement ailleurs ces pages de Sayyed Haydar[32].

Cette hiérarchie spirituelle ésotérique, dont l'échelle des degrés comporte un certain nombre de variantes selon les auteurs, est formée de tout l' ensemble des *Awlîyâ*. Il importe d'avoir présente à l'esprit la portée de ce terme chez un penseur shî'ite comme Haydar Âmolî[33]. La routine veut qu'on le traduise le plus souvent, et de façon tout à fait inadéquate, par le terme de "saint", traduction qui ouvre la porte à bien des confusions et des ambiguïtés, à tel point que, lorsque le mot est rapporté à Dieu, les traducteurs, plus ou moins hésitants, recourent, par exemple, au mot "protecteur" (traduire par le mot "maître" interdit *eo ipso* de faire droit à la conception shî'ite de la *walâyat* comme amitié divine). Mieux vaut réserver l'idée de sainteté pour tous les termes issus de la racine *qds*. En fait, comme l'indique le terme persan *dûst* qui, dans l'usage courant, traduit le terme arabe *walî* (de même que *walâyat* est traduit par *dûstî*), il s'agit toujours de l'*Ami*. Le plus souvent, le terme *walâyat* est doublé par le terme *mahabbat*. La notion s'origine à la forme verbale *tawalla* qui signifie prendre, choisir pour ami. Le *walî*, c'est quelqu'un que Dieu se choisit pour ami. D'où le sens donné au verset qoranique 7/195, par exemple: "Mon Ami est Dieu. Il prend les justes pour amis." L'idée de protection ne fait que découler de cette dilection divine[34].

Sayyed Haydar est tout à fait explicite sur la façon dont il faut comprendre le double aspect du *walî*, la double relation qu'instaure la *walâyat* de tous les *Awlîyâ' Allâh (= Dûstân-e Khodâ)* ou "Amis de Dieu": le *walî* peut être considéré comme l'objet et comme le sujet de la *walâyat*. Il en est l'objet de la part de Dieu; l'Imâm en est l'objet de la part de Dieu et de la part de ses fidèles (on se rappellera le propos de l'Imâm Ja'far déclarant que sa *walâyat* à l'égard du Ier Imâm avait beaucoup plus de prix que sa descendance de lui selon la chair). Et il en est le sujet en tant que professant la *walâyat*. "Tantôt, écrit Haydar Âmolî, le *walî* est l'objet aimé *(mahbûb)*; tantôt il est le sujet aimant *(mohibb)*. Lorsqu'il est au rang qui fait de lui l'objet aimé (*al-mâqam al-mahbûbî*), sa *walâyat* n'est pas une acquisition de sa part, pas plus qu'elle ne repose sur une condition quelconque; non pas, elle est prééternelle, essentielle, don de pure grâce divine, ainsi qu'il en est de la *walâyat* du Sceau des *Awlîyâ* et des adeptes au sens vrai (le Ier Imâm), – lui qui a dit: J'étais déjà un *walî*, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. Mais quand il est au rang qui fait de lui le sujet aimant *(al-maqâm al-mohibbî)*, il importe qu'il se revête des qualifications divines et modèle ses mœurs sur les mœurs divines, pour qu'il soit vrai de dire de lui qu'il est un *walî*, un Ami de Dieu. Sinon, il ne l'est pas. C'est pourquoi l'on a pu dire que la *walâyat* consiste en ce que l'homme subsiste par Dieu en disparaissant à soi-même, et cela parce que Dieu l'a choisi pour ami, de sorte qu'il le fait parvenir au rang de la proximité et de la stabilité" (§606).

les Pôles, les *Awtâd,* les *Abdâl,* pour faire comprendre que des choses telles que les hautes sciences et les doctrines mystiques, les raffinements de la haute métaphysique, leur sont réservés en propre, à l'exclusion des savants officiels *(olamâ' rasmîyûn)* et des *mashâyekh* exotéristes, conformément à ce verset: "Personne ne connaît le *ta'wîl* du Livre hormis Dieu et ceux qui sont enracinés dans la connaissance. Ils disent: nous croyons en toi, tout nous vient de notre Seigneur. Seuls s'en souviennent les doués d'intelligence (3/5)." Or, ces doués d'intelligence *(ûlû'l-albâb),* de leur propre accord à tous, "ce sont les prophètes, les *Awliyâ* et ceux qui les suivent: les Pôles, les *Awtâd* et les *Abdâl*" (§ 75).

"C'est à cette même idée que réfère le shaykh (Ibn 'Arabî), dans le chapitre des *Fosûs* consacré à Seth, en disant: "Cette connaissance n'appartient qu'au Sceau des Envoyés et au Sceau des *Awliyâ.* Ce que chacun des prophètes et des Envoyés a vu, il ne l'a vu que par la Niche aux lumières *(mishkât)* de l'Envoyé final. Et ce que chacun des *Awliyâ* a vu, il ne l'a vu que par la Niche aux lumières du *Walî* final (le Sceau de la *walâyat),* de sorte que les Envoyés ne l'ont vu, quand ils l'ont vu, que par la Niche aux lumières du Sceau des *Awliyâ.* Car la *risâlat* (la mission des Envoyés) et la *nobowwat* (la mission des prophètes) sont temporaires; elles ont une fin, tandis que la *walâyat* n'a pas et n'aura jamais de fin. C'est pourquoi les Envoyés eux-mêmes, en tant qu'ils sont des *Awliyâ,* n'ont vu ce dont nous avons parlé, que par la Niche aux lumières du Sceau des *Awliyâ.* Alors à plus forte raison en est-il ainsi des autres, les *Awliyâ.* Bien que le Sceau des *Awliyâ* soit un suivant à l'égard de la législation religieuse apportée par le Sceau des Envoyés, cela ne porte nullement préjudice à son rang et ne contredit en rien ce que nous professons, car, si sous un aspect il est d'un rang inférieur, sous un autre aspect il est d'un rang supérieur" (§ 76).

Cette page d'Ibn 'Arabî, Haydar Âmolî est d'autant plus à l'aise pour la citer qu'elle s'accorde avec la pensée profonde du shî'isme. Il annonce qu'elle sera approfondie et confirmée, au cours de ses prolégomènes, c'est-à-dire dans ce même *tamhîd* où culmine la philosophie prophétique.

Les chapitres de ce troisième *tamhîd* portent le titre de *qâ'ida* (thèse de base). Ils sont au nombre de sept.

Les trois premières *qâ'ida* exposent la prophétologie et l'imâmologie selon la pure doctrine shî'ite duodécimaine. Elles éclairent le concept de la prophétie absolue et de la prophétie limitée; de la *walâyat* absolue et de la *walâyat* limitée; elles développent à fond la grave question du "Sceau de la *walâyat*" sur laquelle, nonobstant toute l'admiration qu'il lui voue par ailleurs, Haydar Âmolî s'oppose sans compromis possible à Ibn 'Arabî. Le double Sceau de la *walâyat,* ce ne peut être d'une part Jésus qui est un prophète, ni d'autre part Ibn 'Arabî (on a rappelé ci-dessus l'ambiguïté sur ce point, puisque c'est seulement en songe qu'Ibn 'Arabî s'est vu investi de cette qualité). Le Sceau de la *walâyat,* conformément à tout le schéma de la prophétologie, ne peut être que le plérôme de l'Imâmat mohammadien: le Sceau de la *walâyat* absolue est le Ier Imâm; le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne est le XIIe Imâm. Haydar Âmolî avait déjà longuement traité cette question dans son *Jâmi' al-asrâr;* l'argumentation est ici reprise avec

son livre, comme événement à la fois concret et spirituel *(sûratan wa-ma'nan)"* (§ 200).

"A la fois concret et spirituel": c'est la définition même du "confluent des deux mers", du monde *imaginal ('âlam al-mithâl)*.

2) Le deuxième *tamhîd* traitera de la précellence d'Ibn 'Arabî sur tous les autres *mashâyekh* anciens et modernes; de la qualité du livre qui lui fut transmis par le Prophète, le *Kitâb al-Fosûs*, et de la précellence du livre qui, à son tour, par la surabondante inspiration divine, émana de lui, à savoir le *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya*, le "Livre des conquêtes spirituelles de La Mekke" (§ 52). C'est qu'en effet il importe de montrer la précellence du *Shaykh al-Akbar*, sinon l'acte de lui confier le livre des *Fosûs* apparaîtrait comme un acte inconsidéré de la part du Prophète, mettant les choses ailleurs qu'à leur place, ce qui entraîne finalement l'auteur d'un tel acte à l'impiété et à l'infidélité *(kofr wa zandaqa)*. Bien entendu, un tel acte serait inconcevable de la part du Prophète. En faisant ressortir la précellence d'Ibn 'Arabî, on confirmera que c'était lui qui était digne de recevoir le dépôt de ce livre, plutôt que tout autre d'entre les Amis de Dieu et les Parfaits de son temps, voire du temps même du Prophète, et depuis lors jusqu'à aujourd'hui. Cela ne porte aucun préjudice au rang des *kholafâ'*, des compagnons, des Imâms et des adeptes, "comme nous l'indiquerons au cours de ce *tamhîd*, en nous tenant ferme à la sagesse de Dieu et à la sagesse de son prophète, en ayant égard au temps, au lieu et aux frères" (§ 74).

Ce *tamhîd* comporte trois chapitres prenant le titre de *wajh*. Trois aspects sont considérés: 1) L'acte de révélation et transmission du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî, du triple point de vue philosophique, théologique et théosophique. 2) La *walâyat* d'Ibn 'Arabî considérée dans ses propres propos. 3) Sa *walâyat* considérée dans son activité.

3) Le troisième *tamhîd* traitera de toutes les figures de la hiérarchie ésotérique et insistera, comme on l'annonçait ci-dessus, sur l'importance du nombre dix-neuf comme dominant aussi bien la métaphysique de l'être que la philosophie prophétique, c'est-à-dire comme rythmant aussi bien l'épiphanie de l'être que l'épiphanie de la *Haqîqat mohammadîya*. Il traitera en premier lieu de la précellence des prophètes, des *Awliyâ*, des Envoyés et des Imâms, puis de la précellence des Pôles *(Aqtâb)*, des *Awtâd*, des *Abdâl*, des *Rijal al-ghayb* (les hommes de *l'incognito*). Il traitera de la concrétisation *(ta'ayyon)* du prophète absolu (*motlaq)* et du prophète limité (littéralement "entravé", *moqayyad)*; du *Walî* absolu et du *Walî* limité; du Sceau des prophètes, sous l'aspect absolu et sous l'aspect limité; du Sceau des *Awliyâ*, également sous ce double aspect, et de la limitation des plus éminents et des plus savants d'entre les *Awliyâ* au nombre de *dix-neuf*, sans plus, à savoir les sept grands prophètes législateurs et les douze Imâms, autrement dit les sept Pôles et les douze *Awliyâ*; on montrera que l'ensemble des prophètes et des *Awliyâ* se ramène à dix-neuf, et que ces dix-neuf sont leur origine (§ 52).

Ailleurs, Sayyed Haydar précise: le propos de ce troisième *tamhîd* est de montrer la précellence des prophètes et des *Awliyâ*, puis de ceux qui les suivent:

physique des mondes de l'Intelligence pure pour les configurer en diagrammes, comme il arrive à Haydar Amolî, qui en a parfaitement conscience, lorsqu'il désigne les diagrammes dessinés par lui comme autant d'"images intellectives" *(amthîla 'aqlîya)*. Cette théorie de l'Imagination active illustre la connexion très étroite marquée par lui-même entre son propre cas et celui d'Ibn 'Arabî, tous deux "entre deux livres". C'est au "confluent des deux mers" qu'Ibn 'Arabî a reçu son livre du Prophète; c'est au "confluent des deux mers" que Haydar Âmolî illustre son propre livre par des "Images métaphysiques" dont il déclare expressément être le premier à les avoir imaginées.

La connexion que nous soulignons, se dégage principalement de deux paragraphes qui se font suite dans le texte de Haydar Âmolî.

"Un livre comme celui-là (les *Fosûs)*, renfermant les plus sublimes secrets des prophètes de Dieu et les plus hautes connaissances de ses Envoyés, Amis et intimes, l'émanation n'en était possible que de la part d'un prophète comme notre Prophète, parfait et parachevé, informé des connaissances des anciens et des récents. Si le livre eût émané d'un autre, quelque chose aurait été mis ailleurs qu'à sa place. Il en va comme pour le Qorân. Je veux dire ceci: de même qu'il n'était pas possible que le Qorân fût révélé à un autre que lui, étant données sa préparation, son aptitude et la connaissance que Dieu en avait prééternellement, de même le livre intitulé les *Fosûs* ne pouvait émaner d'un autre que lui, en raison de son aptitude, de sa dignité et de la connaissance qu'il en avait antérieurement. C'est que la manifestation des connaissances qu'il renferme et des hautes doctrines dont il est rempli, n'était possible que comme provenant de lui (...). De même qu'il n'avait pas reçu l'ordre de les manifester et divulguer, ni au cours de sa vie terrestre, ni après sa mort jusqu'à ce que vînt l'heure du shaykh (Ibn 'Arabî), de même, inversement, ce lui fut alors une obligation que de les lui manifester et divulguer, ainsi qu'à tous ceux qui en sont dignes et qui forment l'élite spirituelle de sa communauté (§ 199).

"Des événements de ce genre se produisent dans le *barzakh* primordial *(al-barzakh al-mabda'î)* et (le monde de) l'Imagination absolue (*al-khayâl al-motlaq),* comme le mentionnent Ibn 'Arabî dans ses *Fotûhât* et d'autres *mashâyekh* dans leurs livres. Le *barzakh* auquel il fait allusion, est ontologiquement *(wojûdan)* le plus vaste des mondes (la plus vaste des *hadarât ilâhîya)*[29]. C'est le "confluent des deux mers" *(majma' al-bahrayn)*[30]: de la mer des Idées pures *(ma'ânî)* et de la mer des objets de la perception sensible *(mahsûsât)*. L'objet perçu par les sens n'est pas Idée; et l'Idée n'est pas perceptible par les sens. Le niveau ontologique de l'Imagination que l'on désigne comme le *confluent des deux mers*, c'est la corporalisation des Idées (*tajassod al-ma'ânî)* et la sublimation *(talattof)* des choses sensibles[31]. Le shaykh (Ibn 'Arabî) a parfois mentionné que de tous les prophètes et Envoyés, il n'en est pas un seul dont il n'ait eu la vision directe dans le monde du *barzakh*. Il a suggéré les merveilles de ce monde et de ce qu'il contient, par des choses devant la perception desquelles les intellects restent dans la stupeur. C'est là-dessus qu'il faut nous fonder pour admettre la possibilité que le Prophète ait initié le shaykh dans ces univers et lui ait donné

ce qui fait le secret du livre d'Ibn 'Arabî et de son histoire dans et pour la conscience islamique. Pour un penseur comme Haydar Âmolî cette révélation du livre ésotérique est donc, d'une part, essentiellement liée à l'idée shî'ite de la *walâyat* et du cycle de la *walâyat;* d'autre part, la nature même de l'événement présuppose l'existence du monde intermédiaire désigné comme "confluent des deux mers", et par là même motive de sa part un rappel du thème de l'"Imagination absolue". La connexion des deux thèmes est si caractéristique qu'il vaut la peine d'y insister quelque peu, car si le sens en échappe, on manquera à coup sûr ce qui est en question.

B) C'est à Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* que revient le mérite d'avoir été le premier à faire droit ontologiquement, dans la hiérarchie des mondes, au monde intermédiaire entre celui que perçoit l'intellect pur et celui que perçoivent les facultés sensibles. Il le désigne comme le "huitième climat", *Nâ-kojâ-âbâd* (le pays du Non-où, c'est-à-dire hors de nos coordonnées spatiales) *'alam al-mithâl,* terme que nous avons traduit ailleurs par *mundus imaginalis,* monde *imaginal,* pour bien le différencier de *l'imaginaire*[25]. Sans doute est-il difficile à l'agnosticisme de la philosophie occidentale moderne de faire droit à ce monde. En revanche, pour Sohrawardî, sans l'existence de ce monde intermédiaire, les visions des prophètes, les expériences des spirituels, les événements de la Résurrection, perdent leur réalité propre, pour se dégrader en "imaginaire". C'est exactement ici la pensée d'Ibn 'Arabî et celle que suit Haydar Âmolî, soucieux de justifier et de préserver la réalité *sui generis* d'un événement visionnaire, tel que la révélation du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî par le Prophète.

Le thème est resté constant chez les philosophes *ishrâqîyûn* de l'école de Sohrawardî. Il aboutira chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1640) à l'affirmation de la transcendance de l'Imagination *(tajarrod al-khayâl),* indépendante de l'organisme physique, et formant le corps subtil impérissable de l'âme. Mohsen-e Fayz, son élève, définira ce monde imaginal comme "le monde où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps". Deux siècles plus tôt, Shâh Ni'matollâh Walî s'était exprimé en termes semblables[26].

Le monde imaginal est un monde séparé de la matière, mais non de l'étendue, un monde où toute chair ne peut être que *caro spiritualis*. C'est ce monde que, de son côté, Ibn 'Arabî désigne comme le *barzakh* (l'entre-deux) primordial, l'Imagination absolue, bref le "confluent des deux mers". C'est à ce confluent que se passent les "événements dans le Ciel"[27]. L'idée même de ce monde comme "confluent" concorde parfaitement avec l'anthropologie classique, celle de Sohrawardî par exemple, distinguant entre une imagination passive qui est simplement le trésor conservant les impressions du *sensorium,* et une Imagination active placée au "confluent", tantôt soumise au pouvoir de l'estimative, tantôt au service de l'intellect. Dans le premier cas elle ne sécrète que de l'*imaginaire,* des fantaisies allant jusqu'à l'absurde. Dans le second cas, elle est puissance cogitative ou méditative *(fâkira, mofakkira),* et elle pénètre dans la réalité du monde *imaginal* (*'âlam al-mithâl)* [28]. En y pénétrant, elle pourra tantôt recevoir un livre, comme il est arrivé à Ibn 'Arabî; tantôt imaginer l'architecture méta-

Livres: celui qui lui fut révélé par l'Ange, et celui qu'il révéla à Ibn 'Arabî en songe. Les trois chapitres sont complétés par un appendice, traitant du *Mi'raj* au sens physique et au sens spirituel, et du secret de la "distance de deux arcs" *(qâb qawsayn,* 53/9).

De nouveau nous constatons ici l'importance capitale du fait des "deux livres". En bref, ce fait pose au métaphysicien de la "philosophie prophétique" deux graves questions tout à fait décisives, car toute l'économie du commentaire gravite autour de leur solution.

A) La révélation du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî par le Prophète suppose quelque chose comme une *revelatio continuata*. C'est précisément cette idée qui apparaît comme inacceptable aux théologiens sunnites, ou en général à tous ceux qui ont censuré le livre et son auteur, et dont une liste provisoire a été rappelée ci-dessus. En revanche, au penseur shî'ite qui admet l'idée de la *walâyat,* cette révélation par le Prophète n'offre pas de difficulté, puisque, si la prophétie législatrice est close, du moins continue sous le nom de *walâyat* une prophétie de l'ésotérique qui est initiation spirituelle. Celui qui est l'objet de cette faveur du Ciel, prend rang dans le cycle de la *walâyat*. Ainsi s'explique, pour une part, la facilité avec laquelle un philosophe shî'ite comme Haydar Âmolî peut intégrer à sa propre pensée l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Le livre des *Fosûs* n'est pas une nouvelle *sharî'at,* mais le livre de l'ésotérique de toute *sharî'at*. Admise l'idée du cycle de la *walâyat* succédant au cycle de la *nobowwat,* le fait visionnaire de la révélation des *Fosûs* à Ibn 'Arabî n'offre donc pas de difficulté , à condition que le mystique qui bénéficie de cette révélation ne se donne pas comme étant le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Or, telle aurait été la prétention d'Ibn 'Arabî, mécomprise et exagérée par son commentateur Dâwûd Qaysarî. C'est pourquoi Haydar Âmolî adressera à celui-ci de si vives critiques. Car si le livre fut donné à Ibn 'Arabî en songe, c'est également en songe qu'Ibn 'Arabî se vit, en une image symbolique, comme étant le Sceau de la *walâyat* (ce qui n'empêcha nullement sa rencontre avec un mystérieux personnage ayant tout l'aspect du XIIe Imâm).

Les deux faits, se passant en songe, ont donc pour *lieu* le "confluent des deux mers", comme on va le préciser d'ici quelques lignes, et les événements parfaitement réels qui se passent à ce "confluent" ne rentrent pas dans le statut des événements de ce monde-ci. L'idée d'un monde intermédiaire, du "confluent des deux mers", est donc essentielle pour l'idée du cycle de la *walâyat* et de ses événements. Comme va le rappeler Haydar Âmolî, la mission du Prophète, pendant sa vie terrestre, était essentiellement et uniquement de révéler l'exotérique de la *sharî'at,* correspondant à la dimension exotérique de la *Haqîqat mohammadîya*. Mais sa mission, comme toute autre mission prophétique, présupposait qu'il possédât initialement le charisme de la *walâyat:* sa *walâyat* est précisément la source de la *walâyat* des saints Imâms. C'est à ces derniers qu'il incombait d'initier les hommes à la *walâyat* en ce monde-ci, mais cela n'exclut nullement que *post mortem,* comme "événement dans le ciel", le Prophète pût initier un Elu au secret de la *walâyat,* c'est-à-dire à l'ésotérique des Verbes des prophètes. Nous reviendrons plus loin (3e *tamhîd)* sur le sens du mot *walâyat*. Nous touchons ici à tout

donnance mentale des trois parties constituant ses Prolégoménes: 1) Les *Tamhîdât*, développements, exposés. 2) Les *Arkân*, piliers, colonnes. 3) Les Diagrammes.

1- *Les "Tamhîdât"*

Les trois *Tamhîdât* sont d'une grande richesse, car ils exposent plusieurs des grands thèmes de la "philosophie prophétique", entre autres celui de l' "Imagination absolue", comme *lieu* de la perception imaginative d'un monde sans lequel on ne pourrait faire droit ontologiquement aux visions des prophètes, aux événements visionnaires en général, à l'événement, par exemple, au cours duquel le Prophète fit don à Ibn 'Arabî du livre des *Fosûs*. Le thème fondamental de la *walâyat* sera ensuite largement traité. Ces trois *tamhîdât* se développent successivement autour du thème de la précellence du Prophète, de la précellence d'Ibn 'Arabî, de la précellence en général des *Awliyâ* qui composent la hiérarchie spirituelle ésotérique. Nous indiquerons à grands traits leur contenu respectif, tel que l'esquissent les pages préliminaires de l'auteur.

1) Le premier *tamhîd* développe le thème de la précellence du Prophète sous un double aspect: *a)* Quant à sa personne envisagée sous son aspect concret et exotérique lors de son apparition en ce monde, et sous son aspect métaphysique et ésotérique, en la réalité spirituelle primordiale du Logos mohammadien ou *Haqîqat mohammadîya*. *b)* Quant aux deux livres entre lesquels se situe sa mission prophétique, à savoir la précellence du Livre "descendu sur lui" et du livre "descendu de lui" sur le shaykh Ibn'Arabî (§51).

"De par les précellences du Prophète on peut comprendre les précellences de son livre (les *Fosûs* qu'il ordonna à Ibn 'Arabî de transmettre aux hommes), car, s'il n'en était pas ainsi, il serait possible qu'adviennent trouble et désordre dans la foi professée, de la corruption dans la religion, des dommages à celui qui réfléchit sur ce livre et sur les idées qu'il contient..." (§72). Puis vient une brève allusion à la notion des *Verbes* de Dieu, fondamentale pour le livre des *Fosus*. "Il n'est pas possible de connaître toutes les précellences du Prophète, parce que (au niveau de la *Haqîqat mohammadîya)* elles sont infinies, car il y a les Verbes de Dieu cachés, non révélés, non plus les Verbes connaissables. De l'avis de tous les spirituels expérimentés (les *Mohaqqîqûn)* et de la majorité des philosophes, les Verbes de Dieu, tant en leur réalité cachée qu'en leur réalité connaissable, sont infinis. En témoignent ce verset qorânique : "Si tout ce qu'il y a d'arbres sur la terre étaient des calames, et si la mer, puis sept autres mers leur fournissaient de l'encre, les Verbes de Dieu ne seraient pas épuisés" (31/26), et ce propos de notre Prophète: "La totalité des Verbes m'a été donnée" (§ 73)."

Ce premier *tamhîd* contient trois chapitres intitulés *bahth* (examen, enquête). Ils traitent successivement de la précellence du Prophète: 1) Du point de vue des trois catégories ou dimensions de l'intelligibilité: le nécessaire, le possible et l'impossible. 2) Du point de vue des trois degrés d'être que constituent l'Être divin, le cosmos et l'homme. 3) Du point de vue de la précellence des deux

théosophiques (*asrâr rabbânîya)*, conformément à cet impératif: "Dieu vous ordonne de remettre les dépôts confiés à ceux à qui ils reviennent" (4/61), et à cette recommandation du Prophète: "Ne livrez pas la sagesse à ceux qui en sont indignes; vous seriez injuste envers elle. Ne la refusez pas à ceux qui en sont dignes, vous seriez injustes envers eux" (§ 51).

Quelques pages plus loin, il déclare, après avoir rappelé les deux citations ci-dessus: "Ce qu'il faut entendre ici par le dépôt confié, ce sont les hautes sciences et les doctrines sacrosaintes (*ma'arif qodsîya)*, avec tout ce qui s'y rattache. Que tel soit bien le propos du verset cité, c'est ce que confirme cet autre verset: "Le dépôt dont nous avions proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes de se charger, tous l'ont refusé et s'en sont gardés avec effroi. Seul l'homme a accepté de s'en charger; c'est un violent et un ignorant" (33/72)[23]. Ce dépôt confié, avec la variété de propos qu'il renferme, se ramène à une connaissance spirituelle de Dieu qui fasse droit à ce qu'implique cette connaissance [24], ou à semblable connaissance de son khalife (connaissance de l'homme comme khalife de Dieu sur sa terre, ou connaissance de l'Homme Parfait, Logos mohammadien, *Haqîqat mohammadîya)*, qui fasse droit au khalifat de ce khalife" (§ 70). "De même la sagesse dont il est question dans le *khabar* cité ci-dessus, ce sont les sciences divines et les hautes doctrines théosophiques (*ma'ârif rabbânîya)*" (§ 71).

Dans la pensée de Haydar Âmoli, le dépôt confié impose comme première règle de ne pas confondre les "sciences divines" avec ce que l'on appelle de nos jours "sciences humaines". C'est pourquoi l'éthique du dépôt confié s'applique par excellence au livre des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî et à son commentaire. Nous ne relevons ici que quelques lignes du début de la *wasîya*. "Pénétrer la métaphysique et les considérations subtiles du livre des *Fosûs*, ce ne peut être qu'un office réservé à l'élite d'entre les hommes de Dieu, aux initiés qui sont des parfaits, ceux qui ont la qualification d' "Amis de Dieu" *(Awliyâ' Allâh)*, les proches, les Pôles, comme le shaykh (Ibn 'Arabî) l'indique lui-même dès le premier chapitre: ce n'est point quelque chose que l'intellect peut comprendre au moyen de la dialectique mentale; non pas, cette science est une perception directe qui ne peut résulter que d'une inspiration divine intérieure (*kashf ilâhî)*... "(§ 82). "Bref, ce livre intitulé *Fosûs al-hikam* est réservé spécialement (*makhsûs*) à un groupe spécial d'entre ceux qui viennent d'être nommés, et à personne d'autre. Qu'il suffise, pour en dire la noblesse et la précellence, d'en rappeler le rapport avec notre Prophète, pour ne rien dire de son rapport avec le shaykh (Ibn 'Arabî) et ses semblables. C'est pourquoi ne le commentera tel qu'il doit être vraiment commenté, que celui qui est de leur nombre, car se plonger dans ce livre et dans son commentaire requiert que l'on soit en état d'homogénéité (ou de parenté) essentielle avec le livre et avec son auteur" (§ 83).

Suivent les longues pages où Sayyed Haydar situe la hauteur d'horizon de son livre, hauteur à laquelle doit le retrouver le phénoménologue, et dont l'historien le plus positif doit tenir compte, sous peine de passer à côté de son objet. Nous relèverons maintenant dans ce qui constitue matériellement la première partie du livre (les *Iftitâhât)*, les indications que nous donnent l'auteur sur l'or-

pour désigner les phases de son commentaire. *Tamhîd* (pluriel *tamhîdât*), c'est l'acte de développer, déployer, étendre (un tapis, par exemple). *Arkân* est le pluriel de *rokn*, pilier, colonne. Les *Dawâ'ir* (pluriel de *dâ'ira*), ce sont les cercles. L'emploi du terme "diagrammes" est ici préférable, non seulement parce qu'il est plus général, mais parce qu'en fait les diagrammes de Haydar Âmolî comportent d'autres figures que des cercles. Si l'on reste fidèle mentalement à la succession d'images que suggère l'auteur, on le verra donc déployer le tapis, dresser ses piliers et dessiner ses "cercles".

Tamhîdât, Arkân et *Dawâ'ir* forment ainsi, selon ses propres déclarations, les trois parties de ses Prolégomènes (cf§50, lignes 18 à 20, où il annonce vingt-sept diagrammes, alors qu'il y en aura vingt-huit; cf. encore *infra* § 3). En fait, les diagrammes sont répartis tout au long des prolégomènes et insérés dans le texte. C'est pourquoi, s'il est vrai qu'ils en constituent *mentalement* pour l'auteur la troisième partie, et bien que les éditeurs les aient en effet tous rassemblés dans une partie finale (pour les raisons que l'on dira plus loin, § 3), cependant ces diagrammes ne forment pas exactement une troisième partie dans l'économie *matérielle* de ces prolégomènes, tels que les a rédigés Sayyed Haydar. Ils en sont l'illustration. Selon leur ordonnance matérielle, ces prolégomènes sont bien constitués de trois parties, mais celles-ci se présentent comme suit: *a*) Une première partie, à laquelle les éditeurs ont donné le titre de *Iftitâhât* (préliminaires) et qui rassemble les déclarations préalables de l'auteur, concernant les circonstances qui ont motivé la composition de son commentaire (nous les avons rappelées ci-dessus), l'intitulation et le thème général des chapitres constituant ses prolégomènes, finalement un appel solennel qui a la portée d'un testament spirituel. *b)* Une deuxième partie est constituée par les *Tamhîdât*. *c)* Une troisième partie, par les *Arkân*.

C'est au cours de la première partie selon l'ordonnance matérielle (les *Iftitâhât)* que l'auteur précise le propos et le contenu des trois parties qui constituent mentalement l'ordonnance de ses prolégomènes *(tamhîdât, arkân, dawâ'ir)*. Nous indiquerons ci-dessous ce propos et ce contenu, tels qu'il les définit au cours de ces brèves pages, parce qu'elles éclairent toute la structure de ce massif volume. Mais cette première partie selon l'ordonnance matérielle, s'achève sur un texte de grande importance, parce qu'il nous revèle la pensée et les dispositions intimes de Sayyed Haydar, la conscience de ses responsabilités comme guide spirituel, toute son éthique personnelle. Cette éthique est essentiellement celle du "dépôt confié" *(amâna)*, c'est-à-dire du dépôt divin confié à l'homme, comme entraînant l'observance du *ketmân*, la "discipline de l'arcane". Nous y avons insisté ailleurs[22]. Nous relèverons ici les déclarations de Sayyed Haydar au seuil de ces prolégomènes, parce qu'elles en fixent la tonalité.

La *wasîya*, ou testament spirituel de l'auteur, n'occupe pas moins d'une dizaine de pages (pp. 32 à 42, tout le chap. IV des *Iftitâhât)*. Déjà, dans les pages qui précèdent, l'auteur s'en explique à deux reprises, avant d'en faire l'application au livre des *Fosûs* et à son commentaire. "Ma *wasîya* vise le secret à observer *(ketmân)* concernant les hautes sciences divines (*'olûm ilâhîya)* et les secrets

III

LE PLAN DES PROLEGOMENES

Ce qui précède concernait la conception d'ensemble du commentaire. En passant à la mise en œuvre de son plan, Sayyed Haydar prend conscience des difficultés. Il les résoudra en se guidant sur l'analogie que présente sa tâche de commentateur des *Fosûs* avec la tâche à laquelle il avait eu à faire face comme commentateur des sens ésotériques du Qorân, cela même en vertu de la correspondance entre les deux livres, entre le Livre reçu et le livre donné. Il avait fait précéder son *tafsîr 'irfânî* du Qorân par *sept* prolégomènes *(moqaddamât)* et dix-neuf diagrammes. De même son commentaire des *Fosûs* sera précédé de *sept* prolégomènes, se répartissant en trois *Tamhîdât,* trois *Arkân* et une série de diagrammes. Dans un cas comme dans l'autre, le nombre *dix-neuf* revêt une importance fondamentale, qui se révèle par excellence dans le plérôme composé des *sept* grands prophètes et des *douze* Imâms. C'est qu'en fait ce nombre exprime une loi fondamentale de l'être, qui se vérifie à tous les degrés de l'être et dans tous les mondes. Il conditionne donc la mise en correspondance de tous les univers sensibles et suprasensibles, matériels et spirituels. Ce thème des correspondances prend une importance majeure au cours des Prolégomènes, et c'est pourquoi Haydar Âmolî insistera à plusieurs reprises sur le nombre *dix-neuf,* parce qu'il est le nombre-clef de toutes les structures.

Ainsi constitués, ces Prolégomènes forment à eux seuls un ouvrage à part (de même que les prolégomènes du *tafsîr* qorânique), et c'est pourquoi nous nous sommes résolus à les publier séparément, en attendant que l'on puisse envisager la publication intégrale du commentaire lui-même. Dâwûd Qaysarî avait fait de même; les amples prolégomènes de son commentaire sur les *Fosûs* sont connus et publiés depuis longtemps. Ceux de Haydar Âmolî, restés inédits jusqu'ici, sont encore beaucoup plus étendus; ils constituent en quelque sorte la réplique spécifiquement shî'ite à ceux de Dâwûd Qaysarî.

On a vu, il y a quelques lignes, que Sayyed Haydar se sert de termes imagés

nous donner une information.

Sayyed Haydar indique ensuite son plan de travail. Tout d'abord il reproduira chaque fois, en *lemmata*, le texte intégral d'Ibn 'Arabî. Ce texte sera écrit à l'encre rouge, tandis que le commentaire le sera à l'encre noire, cela afin d'éviter toute confusion de mot et d'idée. Il prendra à tâche de dissiper toute ambiguïté dont on a pu se servir pour diffamer atrocement, sans la comprendre, la pensée d'Ibn 'Arabî, cela en suivant toujours la triple voie de *'aql, naql* et *kashf*, par exemple quant à la question de savoir si le Pharaon peut être l'objet d'un pardon divin, quant à la qualification de Sceau de la *walâyat* conférée à Jésus par Ibn 'Arabî (thèse contre laquelle, on le sait, Haydar Âmolî prenait déjà vigoureusement position dans son *Jâmi' al-asrâr*, parce qu'elle entraîne avec elle le sort de l'imâmologie). Il est résolu à prendre position à chaque passage où il pourrait y avoir quelque étrangeté ou quelque erreur. Il veillera à donner les raisons de celle-ci, à tout remettre en ordre, toujours en suivant la triple voie indiquée. "Cela, pour que personne d'autre ne vienne formuler d'objection en disant: la chose n'est pas comme cela. Car je ne dirai, Dieu aidant, que ce qui est réel et adéquat, car tout ce qui n'est ni réel ni adéquat, n'est ni science ni objet de science." On saisit donc pourquoi, nonobstant son admiration, Sayyed Haydar garde toute sa liberté pour prendre position contre Ibn 'Arabî, quant à la doctrine du Sceau de la *walâyat*. A plus forte raison, son attitude sera-t-elle également libre à l'égard des trois commentateurs déjà nommés, "car ils ne sont pas supérieurs au shaykh (Ibn 'Arabî)", que Sayyed Haydar excusera d'ailleurs, en rappelant que "même le parfait ne peut être parfait en toute chose et en toute science" (§ § 49-50).

et le commentaire des *Fosûs* qu'ils lui demandent. On a relevé précédemment l'importance qu'attachait Sayyed Haydar au fait qu'à l'exemple du Prophète et du *Shaykh al-Akbar,* il se trouvait, lui aussi, placé "entre deux livres": celui qu'il reçut et celui qu'il donna. Ses interlocuteurs se réfèrent précisément à son grand commentaire spirituel du Qorân (ses *ta'wîlât),* auquel, à leur avis, on ne peut comparer aucun autre commentaire, ni ancien ni récent. C'est cela même qui les persuade "que ce livre (les *Fosûs)* dont l'origine remonte au Prophète, nul ne peut lui donner un commentaire digne de ce nom, hormis celui qui a fait ses preuves en commentant le Livre de Dieu, puisqu'il y a une analogie entre les deux Verbes (celui du Qorân et celui des *Fosûs*)." Correspondance dont l'évidence s'impose à eux par le rapprochement qu'ils opèrent, d'une part, entre le verset qorânique: "Il ne parle pas sous l'emprise de la passion; seulement, une Révélation lui a été donnée" (53/3-4); et d'autre part, le célèbre *hadîth qodsî* devenu un leitmotiv chez les mystiques, et dans lequel Dieu même dit de son fidèle: "Je suis l'œil par lequel il voit, l'ouïe par laquelle il entend, la langue par laquelle il parle, etc."

Mis en présence d'une requête ainsi motivée, Sayyed Haydar ne pouvait lui opposer un refus. Il trouve aussi bien sa justification dans quelques versets qorâniques (§44) et, confiant dans la direction divine dont il a déjà fait l'expérience au cours de sa vie, il se met courageusement au travail. Il est résolu à produire un commentaire qui répondra aux aspirationsn de ses interlocuteurs. Ce commentaire sera la Somme des plus hautes vérités théosophiques; il suivra la triple voie du raisonnement philosophique *('aql),* de la tradition théologique *(naql)* et de l'intuition théosophique *(kashf),* afin de bien montrer en chaque cas le triple aspect de la Loi ou religion littérale *(sharî'at),* de la voie mystique *(tarîqat)* et de la réalisation spirituelle *(haqîqat),* de sorte que ses interlocuteurs "n'aient plus besoin après cela d'un autre commentaire, lorsqu'ils auront bien compris tout ce que renferme celui-ci" (§46). Et toujours soucieux de la correspondance entre les livres et leur herméneutique, il déclare: "J'espère de Dieu qu'il me soit en aide pour ce travail, de sorte que le présent commentaire devienne par rapport aux trois autres (commentaires des *Fosûs* nommés ci-dessus) comme le Qorân par rapport aux trois livres: la Torah, l'Evangile et les Psaumes" (§48). D'où se comprend le titre donné au commentaire: "Le Texte des Textes."

Puis Sayyed Haydar annonce que "ce commentaire comprendra deux grands volumes: le premier contiendra les Prolégomènes et cinq d'entre les *Fosûs* (c'est-à-dire jusqu'au chapitre d'Abraham inclus); le second contiendra le reste" *(ibid)* Ces deux volumes, dans sa pensée, équilibreront facilement les trois volumes de commentaires produits par ses prédécesseurs. L'important, c'est qu'ici Sayyed Haydar nous déclare explicitement qu'il y aura deux volumes. Car pour le moment hélas! le seul manuscrit contenant le texte intégral de son commentaire (cf. *infra,* IV) ne présente que le premier volume, dans lequel sont contenus les prolégomènes publiés ici même et le commentaire des cinq premiers chapitres des *Fosûs*. Où trouver un manuscrit du second volume? Nos recherches ont jusqu'ici échoué. Nous remercions chaleureusement d'avance quiconque pourra

1) A la première question, ces hommes de Dieu font une double réponse:

a) D'une part, ils éprouvent un intérêt passionné pour le livre des *Fosûs*, parce que celui-ci, comme nous le savons déjà, remonte au Sceau des prophètes qui le révéla, non pas au cours de sa vie terrestre (la chose eût été prématurée, et il n'était pas missionné pour cela), mais tel que *post mortem* sa personne est intronisée en son individualité éternelle, la *Haqîqat mohammadîya*.

b) D'autre part, ils connaissent bien un certain nombre de commentaires qui ont été écrits sur ce livre précieux entre tous, mais dont la concision appelle des développements indispensables. Ils connaissent notamment ceux de Mo'ayyadoddîn Khojandî, de Kamâloddîn 'Abdorrazzâq Kâshânî et de Dâwûd Qaysarî (il arrivera à Haydar Âmolî de citer les deux premiers en termes favorables. En revanche, celui de Dâwûd Qaysarî s'attire toute sa sévérité, parce qu'il lui apparaît comme le grand responsable de l'ambiguïté qui pèse sur la doctrine d'Ibn 'Arabî, concernant le double Sceau de la *walâyat*, principalement le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Dans le *Jâmi' al-asrâr*, la droiture des intentions de Dâwûd Qaysarî est même mise en doute). Bref, malgré les qualités qu'ils reconnaissent à ces trois grands ouvrages, les interlocuteurs de Sayyed Haydar déclarent qu'en la plupart des passages ces trois commentaires n'ont ni répondu à leur attente, ni correspondu à leurs conceptions et à leur expérience intime. Car, malgré leurs efforts, leurs auteurs n'ont pas vraiment atteint jusqu'aux profondeurs et aux secrets subtils du livre. Il leur faut donc un autre commentaire, plus parfait que les précédents, en ce sens qu'il domine vraiment les hautes doctrines et les réalités métaphysiques; qu'il contienne vraiment la substance des doctrines des maîtres et des idées qui leur ont été inspirées par le "Seigneur des Seigneurs" *(Rabb al-arbâb)*; qu'il sache vraiment montrer les mondes suprasensibles, suggérer ce que recèle la hiérarchie des êtres spirituels et des choses matérielles, faire droit à chaque mot, en montrant les symboles et les secrets qu'il recèle, etc. C'est Dieu même qui a guidé vers Sayyed Haydar ses interlocuteurs et leur a ordonné de lui formuler cette exigence, "afin que tu sois pour nous un shaykh et un imâm nous guidant sur notre itinéraire spirituel, un maître (*ostâd*) et un modèle *(dastûr)* sur la voie menant à l'objet de notre quête".

Fort bien, mais c'est précisément cette dernière affirmation qui provoque encore quelque réticence de la part de Haydar Âmolî. Pourquoi est-ce à lui plutôt qu'à un autre, que s'adressent ces saints personnages, fût-ce sous une inspiration divine?

2) Leur réponse ici encore présente un double aspect[21]:

a) Au point où ils en sont dans leur progression spirituelle, "nous professons, disent-ils, en raison de notre expérience personnelle, que c'est toi qui as l'aptitude et la préparation nécessaire pour tenter cette grande entreprise, et nous avons décidé, en toute certitude, que c'est à toi que revient l'honneur de la tenter."

b) Le second aspect de la réponse ne fait qu'en expliciter le premier, et il est d'autant plus intéressant que, devançant le propos de Haydar Âmolî, ses interlocuteurs établissent un lien entre son commentaire mystique du Qorân

II

LES MOTIFS DE LA COMPOSITION DU COMMENTAIRE

Les motifs et les circonstances qui ont amené Haydar Âmolî à composer son commentaire du livre des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, forment déjà tout un chapitre de la longue histoire de ce livre. Ces motifs, l'auteur les rappelle en détail au début de son volumineux ouvrage qu'il dédie au prince Ahmad Bahâdor Khân ibn Teymûr Khân. C'est pour lui l'occasion de rappeler tous les ouvrages qu'il a composés antérieurement, et c'est grâce à ce catalogue qu'il nous a été possible de reconstituer, sauf omissions de sa part, la bibliographie de notre Sayyed. Ce catalogue nous fait aussi mesurer notre misère, puisque nous n'avons encore retrouvé de manuscrits que pour un sixième des titres. Il s'agit, il est vrai, avons-nous dit, des ouvrages les plus importants par le contenu et par le volume. Bref, nous lisons ici une longue énumération dont chaque article commence par les mots: *wa-lamma faraghto* (lorsque j'en eus fini avec ce livre-là), et qui finalement nous conduit à la composition du présent commentaire que l'auteur entreprend au moment, nous dit-il, où il entre dans la septième décennie de sa vie, c'est-à-dire au moment où il a franchi la soixantaine (781/1379).

Lors donc qu'il en avait terminé avec tous ses ouvrages antérieurs, voici qu'un groupe d'hommes de Dieu (*Ahl Allâh,* le terme ayant le sens qu'il conserve tout au long du livre, celui de Sages de Dieu, de théosophes mystiques, cumulant la gnose spéculative et la gnose pratique), voici que ces hommes, donc, lui demandèrent avec insistance d'écrire pour eux un commentaire des *Fosûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, ce livre, tenaient-ils à rappeler, qui remonte au Prophète, puisque c'est celui-ci qui, au cours d'un songe visionnaire, le communiqua à Ibn 'Arabî, à Damas, au mois de Moharram 627 h[20]. Bien entendu, Sayyed Haydar ne pouvait opposer un refus à ces hommes de Dieu, mais il ne s'interdit pas de leur poser deux questions: 1) Pourquoi tout d'abord cette demande? pourquoi ont-ils besoin d'un nouveau commentaire? 2) En second lieu, pourquoi s'adressent-ils à lui, Haydar Âmolî, plutôt qu'à un autre?

doit provoquer ni étonnement ni surprise. En revanche la liste s'étend jusqu'au XIIe/XVIIIe siècle. Décisions et opinions s'échelonnent en effet sur le VIIe/XIIIe siècle (nos 139 à 141), le VIIIe/XIVe siècle (nos 142 à 147), le IXe/XVe siècle (nos 148 à 151), le Xe/XVIe siècle (nos 152 à 159), le XIe/XVIIe et le XIIe/XVIIIe siècle (nos 160 à 161). Dès maintenant nous pourrions ajouter à la liste favorable quelques noms de penseurs iraniens.

La fin de liste (nos 162 à 171) porte sur des décisions de date inconnue.

Cet inventaire donne quelque idée du "champ de bataille" où s'est décidée, disions-nous, l'orientation proche et lointaine de la conscience islamique. Les gnostiques, *'orafâ* et *'irfâniyân*, ne s' étonneront pas de s'y trouver en minorité; c'est cette minorité qui a fait leur force et leur a permis de traverser les siècles. Quant à l'historien de la philosophie islamique, il se rend compte que son histoire n'aura quelque chance d'être à peu près complète, que lorsque tous ces textes cesseront d'être purement des titres. *Et vita brevis.*

Âmolî qui entreprit son travail en 781/1379. Il devait l'achever en 782/1380.

Il n'est pas douteux que la prospection des bibliothèques iraniennes enrichira considérablement l'inventaire actuel (sans parler des bibliothèques du Pakistan et de l'Inde). Rappelons notamment ici l'œuvre considérable de Shâh Ni'matollâh Walî Kermânî, contemporain plus jeune de Haydar Âmolî, mais qui mourut centenaire (731/1330-834/1431); son œuvre a eu, jusqu'à nos jours, une influence déterminante sur le soufisme iranien; quatre de ses *risâla* au moins, en persan, se rapportent aux *Fosûs*, en présentent traduction ou commentaire[17].

Le commentaire en arabe le plus récent est celui par lequel le regretté Abû'l-'Alâ'Affîfî (ob. 1386/1967) compléta sa bonne édition des *Fosûs*. Il importe de signaler, plus récente encore, la monumentale étude que Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Mashhad, a consacrée aux Prolégomènes que Dâwûd Qaysarî a mis en tête de son commentaire des *Fosûs*, comme devait le faire à son tour Haydar Âmolî. Dans la pensée de M. Ashtiyânî, ce premier volume (de 651 pages) devait être suivi de deux autres, comportant son propre commentaire des *Fosûs*[18]. Nous craignons d'avoir retardé cette publication en entraînant notre collègue et ami dans une autre monumentale entreprise, celle de l'"Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours."[19]

2) Les *Fosûs* ont été en outre l'objet d'une douzaine de résumés ou versions abrégées (n^{os} 113 à 125), en arabe, en persan et en turc. Deux de ces versions abrégées, limitées aux Prolégomènes, ont servi à l'établissement de la présente édition.

3) L'inventaire donne ensuite la liste des réfutations et refus opposés au livre des *Fosûs* et à son auteur. Le total aujourd'hui connu atteint le chiffre de trente-six (n^{os} 126 à 161).

4) Cette liste est compensée par celle des ouvrages prenant la défense du livre des *Fosûs* et de son auteur. On atteint le chiffre de trente quatre (n^{os} 162 à 195). Les deux listes s'équilibrent à peu près. Nul doute que le pourcentage en faveur d'Ibn'Arabî s'accroîtra, après que l'on aura mené à bien les prospections souhaitées, il y a quelques lignes. En attendant, tout équilibre disparaît entre les deux listes qui suivent.

5) Particulièrement instructive est en effet la double liste des *fatwâ* ou décisions rendues par les *moftis* et des opinions exprimées par les *'olama'* concernant les *Fosûs* et leur auteur. M.Osman Yahia donne très clairement, sur deux colonnes, les noms et les sources: à droite le nom du *mofti* ou de la personnalité ayant exprimé une opinion; à gauche, indication de la source.

a) La liste de ceux qui le condamnent et le rejettent atteint le chiffre de cent-trente-neuf noms (n^{os} 1 à 138). Décisions et opinions s'échelonnent sur le VIIe/XIIIe siècle (n^{os} 1 à 10), le VIIIe/XIVe siècle (n^{os} 11 à 55), le IXe/XVe siècle (n^{os} 56 à 138).

b) La liste de ceux, *moftis* et penseurs, qui rendent justice à l'œuvre d'Ibn 'Arabî et l'approuvent, n'atteint que le chiffre de trente-trois (n^{os} 139 à 171). La comparaison est écrasante, mais, selon ce que nous avons suggéré, elle ne

shîite, elle y avait été mise dès la mort du Prophète. Suivant la réponse donnée, la communauté islamique s'oriente sur une communauté spirituelle conquérant les âmes par la foi, ou bien sur une puissance de ce monde agissant par la force des armes politiques. Les compromis ne manquent pas. Croire à ces compromis c'est oublier que la même question a été posée, de siècle en siècle, au christianisme par la gnose.

La réponse, certes, n'est pas facile. La compréhension des œuvres d'Ibn 'Arabî n'est probablement pas au niveau de la moyenne des *'olamâ'* et des *foqahâ'*. Il n'y a à s'étonner ni de leurs alarmes, ni de leurs incompréhensions, ni de leurs bévues, pas plus que de leur majorité hostile. Il reste que l'œuvre et la doctrine d'Ibn'Arabî ont dominé la pensée et la spiritualité islamiques depuis sept siècles; elles ont été l'objet de commentaires multiples, de *fatwâ* multiples. La propagation de cette œuvre, les positions prises à son égard, constituent une grande part de la philosophie islamique depuis sept siècles. Comment écrire cette histoire, en son intégralité, avant que ces textes n'aient été accessibles et étudiés? La tâche est écrasante, car pour l'historien de la philosophie islamique, il ne s'agit pas seulement de l'histoire telle qu'elle se passe dans le *Malakût*, mais tout bonnement de l'histoire telle qu'elle a laissé ses traces dans les livres de ce monde, ou dans des manuscrits trop souvent inaccessibles, même en ce monde.

En vue de l'affrontement de cette tâche, M. Osman Yahia a dressé une première esquisse, avec tous les soins d'un scrupuleux chercheur. On trouvera dans la préface qu'il a écrite en arabe pour le présent ouvrage, un premier répertoire qui nous permet, pour la première fois, de nous rendre compte aussi bien de l'ampleur de l'accueil que de l'ampleur des refus à l'égard de l'œuvre d'Ibn'Arabî. Comme M. Osman Yahia a pris soin d'indiquer chaque fois les noms des bibliothèques et les cotes des manuscrits, les chercheurs "en Ibn'Arabî" se trouveront ainsi à pied d'œuvre et devront lui en être reconnaissants.

L'inventaire dressé par M. Osman Yahia est réparti en cinq chapitres. Nous ne pouvons, bien entendu, en relever en ces brèves pages que l'aspect statistique. Si l'on y ajoute ce que nous avons dit ailleurs concernant les inédits de la philosophie irano-islamique, on aura quelque idée de l'ampleur des recherches à mener à bien. Car il va sans dire que son auteur ne considère nullement ce premier inventaire comme exhaustif.

1) Les *Fosûs al-hikam*, selon l'inventaire correspondant à l'état actuel des recherches de M. Osman Yahia, n'ont pas fait l'objet de moins de cent treize commentaires (n^os^ 1 à 112), tant en arabe qu'en persan. Ils s'échelonnent depuis le VIIe/XIIIe siècle, qui est le siècle même d'Ibn'Arabî, jusqu'au XIVe/XXe siècle, c'est-à-dire jusqu'à nos jours. Parmi eux il y en a un certain nombre (n^os^ 51 à 64) dont l'auteur est connu, sans que l'on puisse mettre de date. Il en est d'autres (n^os^ 65 à 108) dont l'auteur, la date et le titre exact sont inconnus; l'inventaire indique du moins, ici encore, les bibliothèques et les cotes des manuscrits. Le plus ancien commentaire en langue persane semble être celui de Roknoddîn Shîrâzî (ob. 744/1344). Nous croyons savoir qu'il doit être publié prochainement à Téhéran. Il précède de peu chronologiquement celui de notre Haydar

On ne peut plus, postérieurement au Sceau des prophètes, employer les termes de *nobowwat* et de *nabî*, cela parce que la prophétie législatrice *(n.al-tashrî')* est close. Mais en fait, sous le nom de *walâyat*, se perpétue une prophétie ésotérique qui est initiation spirituelle *(n. al-ta'lîm)*, et qui situe les *Awliyâ* à un rang analogue à celui des anciens *nabis*. Nonobstant cet accord, nous voyons éclater la différence quand il s'agit de déterminer la personne du Sceau de la *walâyat* absolue et la personne du Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Selon Ibn 'Arabî, le Sceau de la *walâyat* absolue est Jésus (or Jésus est un prophète, et le schéma de l'imâmologie shî'ite se trouve disloqué). Quant au Sceau de la *walâyat* postmohammadienne, peut-être est-ce Ibn'Arabî lui-même, mais il y a sur ce point une certaine ambiguïté (nous y revenons ci-dessous, III, 1). C'est sur cette grave question que, malgré son admiration pour Ibn'Arabî, Sayyed Haydar prend une vigoureuse position critique à son égard. Le Sceau de la *walâyat* ne peut être que l'Imâmat mohammadien: le Ier Imâm est le Sceau de la *walâyat* absolue; le XIIe Imâm est le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Les arguments apportés dans les présents Prolégomènes viennent renforcer ceux qui avaient été produits dans le *Jâmi'al-asrâr*.

Observons que ce qui est finalement en cause, c'est le rapport entre l'histoire prophétique ésotérique et l'histoire profane de l'humanité. La première n'est pas une "philosophie de l'histoire"; elle est une "historiosophie", en ce sens qu'elle se décide dans le *Malakût* et que ses figures agissantes appartiennent au *Malakût*[16]. Elle est contemplée et méditée non pas au niveau et à l'aide des données empiriques visibles, mais au "confluent des deux mers", selon l'expression d'Ibn'Arabî sur laquelle nous insisterons d'ici quelques pages, car elle typifie toute sa doctrine du monde *imaginal* et de la perception imaginative (*infra* III,1). Les événements du cycle de la *walâyat*, la révélation du livre des *Fosûs* à Ibn'Arabî par exemple, ont leur réalité "au confluent des deux mers".

Les quelques remarques que l'on vient d'insérer ici, d'une part, quant à la conception que Haydar Âmolî se fait de son commentaire, telle que l'illustrent ses propres déclarations, et d'autre part, quant à sa conviction shî'ite qui, sur un point décisif de la prophétologie et de l'imâmologie, l'oblige à se séparer d'Ibn'Arabî, - ces remarques aideront déjà, pensons-nous, à se faire une idée générale de son commentaire et à comprendre les raisons de l'importance accordée aux Prolégomènes que nous publions ici. Elles nous font entrevoir tout ce que l'on peut attendre du commentaire lui-même, quant à la notion du Verbe manifesté dans la personne de chacun des prophètes.

Du même coup aussi elles nous mettent en face de deux questions: quel accueil a été fait aux doctrines d'Ibn'Arabî dans le monde des penseurs shî'ites? Quel accueil a été fait aux doctrines d'Ibn'Arabî dans le monde de la pensée islamique en général? Quant à la première question, il suffit d'évoquer l'importance d'Ibn'Arabî pour un Haydar Âmolî, un Mollâ Sadrâ Shîrâzî, un Mollâ Hâdî Sabzavârî et tant d'autres. Quant à la seconde, elle est d'une portée incalculable. Car il faut bien se rendre à l'évidence: *volens nolens*, Ibn'Arabî met la conscience islamique à la croisée des chemins, comme aussi bien, aux yeux d'un

férence entre la métaphysique ismaélienne de l'être et celle d'Ibn'Arabî. C'est que l'originateur de l'être (le *Mobdi')* transcende même l'être absolu (*ens absolutum)*, parce qu'il en est l'*absolvens* (*motliq)*, celui dont procède l'"absolution" de l'être (*itlâq)*. Il est à jamais le Super-être, l'*hyperousion;* le principe de l'être reste au-delà de l'être. C'est lui l'*Absconditum*, l'Inconnaissable. Il en résulte une nette différence quant au *situs* de la théologie apophatique, quant au sort du théomonisme et quant au concept de Premier Être, puisque c'est l'être, comme tel, qui est créaturel (il n'y a pas *d'ens increatum)*. Or c'est également ce postulat que l'on retrouve dans le shî'isme duodécimain, dans l'école de Rajab'Alî Tabrîzî, par exemple, dans l'école shaykhie, celle de Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

D'autre part, si l'on envisage les choses du côté shî'ite duodécimain, il est frappant, certes, que le concept de *Nûr mohammadî*, Lumière mohammadienne (dont la mention est fréquente dans les *hadith* des Imâms au contenu gnostique), aille à la rencontre du concept de *Haqıqat mohammadîya* chez Ibn'Arabî. Un théosophe shî'ite ne pouvait qu'être tout à fait à son aise, et avoir le sentiment de récupérer son propre bien. Cependant l'euphorie philosophique de Haydar Âmolî, en plein accord avec Ibn'Arabî pour professer la même métaphysique de l'être, fait place à une attitude critique lorsqu'il aborde la "philosophie prophétique". Certes, il y a,chez Ibn'Arabî, une ample doctrine de la *walâyat*[15], ce charisme de l'amitié ou de la prédilection divine qui est le fondement même de l'idée shî'ite de l'Imâmat (on rappellera plus loin la définition de Haydar Âmolî qui empêche de réduire le concept à celui de "sainteté", ainsi que l'on traduit trop souvent en Occident, en lisant le mot *wilâyat;* cf. *infra* III, I). Il y a chez Ibn'Arabî maintes pages sur les douze Imâms qui ne peuvent que réjouir un cœur shî'ite. Malgré tout, si la situation n'était pas en fait celle d'une imâmologie qui n'ose pas ou qui n'ose plus dire son nom, Haydar Âmolî n'aurait pas eu à prendre aussi vigoureusement parti qu'il l'a fait dans le présent ouvrage, ainsi que dans le *Jâmi'al-asrâr* précédemment édité. C'est que pour lui, et à sa suite pour toute la théosophie shî'ite, suivant en cela les *hadîth* des Imâms, la *Haqîqat mohammadîya* est composée de "Quatorze Êons de lumière", les "Quatorze Immaculés" *(Tchahârdeh-Ma'sûm)* en leurs personnes métaphysiques de lumière *ashkhâs nûrânîya)*. La personne du Prophète en constitue l'aspect exotérique, tourné vers les créatures (le *tanzîl)*. Les douze Imâms en constituent l'aspect ésotérique, se re-tournant vers Dieu (le *ta'wîl)*. Faute de bien percevoir et d'admettre cette structure, on erre fatalement quand il s'agit de déterminer *qui* est le Sceau de la *walâyat*.

En effet, c'est en ce concept même de la *Haqîqat mohammadîya* que s'enracine toute la philosophie prophétique du shî'isme, la conception du cycle de la prophétie" auquel succède le cycle de la *walâyat*. Il y a, certes, entre Ibn'Arabî et Haydar Âmolî, accord profond sur le concept des "Amis de Dieu", les *Awliyâ Allâh*, tout en étant entendu que le concept shî'ite de la *walâyat*, ne s'applique dans son intégralité qu'aux Douze Imâms comme typifiant la dimension ésotérique de la *walâyat*. Ils sont la source de la *walâyat* qui se perpétue par les *Awliyâ* jusqu'à la parousie du XIIe Imâm, c'est-à-dire jusqu'à la fin de notre *Aiôn*.

de méprises chez beaucoup d'interprètes occidentaux, entre *Ens creativum* (*Haqq*) et *Ens creatum (Khalq)*. La théophanie primordiale prend, chez Ibn 'Arabî, le nom par excellence de *Haqîqat mohammadîya*. Réalité prophétique éternelle, la personne du Prophète considérée dans sa réalité métaphysique. C'est le *Logos mohammadien*, dont la comparaison avec le Logos johannique appellerait une étude fondamentale, car le Logos mohammadien, nonobstant la sublimité de son rang ontologique primordial, est une créature, un Logos créé (cf. la christologie d'Arius). C'est ce qu'ont oublié, semble-t-il, les interprètes occidentaux qui, en confondant ce Logos avec celui du symbole d'Athanase, ont également confondu Ibn'Arabî avec Hegel.

Certes, c'est bien l'*Absconditum* qui se révèle, mais le *Deus revelatus* dans lequel il se révèle "et se crée lui-même dans les croyances", est précisément le Dieu créé. La réciprocité de rapport entre le seigneur personnel (*rabb)* et le fidèle dont il est le seigneur en se révélant à lui (son *marbûb)*, telle que *Haqq* est *Khalq* sous un aspect, et que *Khalq* est *Haqq* sous un autre aspect, bref le "secret (*sirr)* de la *robûbiya*" n'autorise pas à confondre dialectiquement les *modi essendi* et les *modi intelligendi*. En se méprenant sur le rapport entre *Haqq* et *Khalq*, on a cru pouvoir parler de monisme, au sens où l'entend la philosophie occidentale, comme si dès lors toute la philosophie islamique issue d'Ibn'Arabî, à travers les siècles, eût été entraînée dans un monisme qui aurait dû en faciliter la rencontre avec le monisme occidental moderne. Il n'en a rien été et pour cause. Le monisme de la philosophie occidentale moderne véhicule un athéisme et un agnosticisme complètement étrangers à Ibn'Arabî et aux siens. Nous avons préféré, déjà ailleurs, parler de "théomonisme", mais en insistant sur le fait que ce théomonisme n'exclut nullement le pluralisme existentiel et la multiplicité des êtres; loin de là, il en est même le fondement et la garantie, comme le portent les mots du *hadîth qodsî* devenu un leitmotiv: "J'étais un Trésor caché; j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé le le monde..." (cf. l'insistance de Haydar Amolî sur des expressions telles que Seigneur *des* Seigneurs, *rabb al-arbâb*; le meilleur *des* Créateurs, *ahsan al-khâliqîn)*[14].

Le rapport d'un penseur shî'ite comme Haydar Âmolî à l'égard d'Ibn'Arabî ne se comprend que si l'on ne perd pas de vue deux choses: d'une part, le penseur shî'ite ne doute pas qu'il récupère son propre bien dans la doctrine d'Ibn'Arabî. Aucun hiatus entre eux, quant à la métaphysique de l'être. Cependant, cette métaphysique n'est point partagée par tous les penseurs shî'ites. D'autre part, entre Haydar Amolî et Ibn'Arabî, un hiatus se produira quant à la philosophie prophétique, bien que celle-ci puisse apparaître comme concomitante de leur commune métaphysique de l'être. Les remarques faites ici seraient à approfondir en étudiant de plus près les rapports d'Ibn'Arabî, au temps de sa jeunesse, avec l'école d'Almeria, en Andalousie. Retenons ces deux points de la confrontation.

D'une part, le Logos mohammadien offre, certes, bien des similitudes avec l'entité spirituelle désignée dans la théosophie ismaélienne comme *al-Mobda'al-awwal*, le Premier Être instauré dans l'être, le Protoktistos, l'Archange primordial, la Première Intelligence de la hiérarchie qui, chez un Hamîd Kermanî, correspond à celle des philosophes avicenniens. Et pourtant il y a une nette dif-

L'interprète de Sayyed Haydar ne saurait mieux le situer " entre deux livres" qu'il ne le fait lui-même. Les textes que l'on vient de citer rendent compte de l'analogie de structure entre le grand commentaire qorânique de Haydar Amolî et son commentaire des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, plus exactement dit, de la similitude de structure entre les prolégomènes respectifs de l'un et l'autre commentaire. Cela, parce qu'il s'agit dans chaque cas d'un livre ressortissant au "phénomène du Livre saint", l'un étant communiqué par l'Ange au Prophète, l'autre par le Prophète à Ibn'Arabî; l'un étant un "Livre céleste", l'autre étant le plus éminent des "Livres terrestres". L'herméneutique qui doit en dévoiler les significations à différents niveaux ontologiques, suivra les mêmes règles dans un cas comme dans l'autre. Ainsi donc la correspondance entre les structures respectives des deux commentaires et entre l'herméneutique qu'ils déploient respectivement, ne devra jamais être perdue de vue, parce qu'elle reflète la similitude entre le cas du Prophète, celui d'Ibn'Arabî, celui de Haydar Amolî, situé chacun "entre deux livres" : un livre qu'il reçut et un livre qu'il donna. C'est ce que l'on peut récapituler dans le schéma suivant :

Le Qorân	Les *Fosûs*	Les *Ta'wîlât*
Le Prophète	Ibn'Arabî	Haydar Amolî
Les *Fosûs*	Les *Fotûhât*	Le *Nass al-nosûs*

Reste à indiquer très brièvement comment les concepts fondamentaux d'Ibn'Arabî, suggérés dans le titre même des *Fosûs*, seront mis en œuvre par le théosophe shî'ite, son commentateur. Le titre complet donné par Ibn'Arabî au livre que lui transmet le Prophète, au cours d'un songe visionnaire, porte : *Fosûs al-hikam wa-khosûs al-kilam*. Deux mots-clefs apparaissent : *hikam* est le pluriel de *hikma*, sagesse. *Kilam* est le pluriel du mot *kilma (-kalima)*, la parole, le Verbe, *Logos*. Les *fosûs al-hikam*, ce sont les gemmes (les pierres précieuses, les chatons d'une bague) des sagesses des prophètes, chaque prophète étant un tabernacle, un reposoir, de la Sagesse, parce que chacun d'eux est par son Verbe propre la forme épiphanique (*mazhar*) du Verbe ou Logos (*Kalima*). Disons simplement qu'il y a lieu de se rappeler ici les notions et rapports de *Logos* et *Sophia* chez Philon d'Alexandrie. Cette notion du Verbe ou Logos détermine ainsi la "philosophie prophétique" d'Ibn'Arabî, telle qu'elle guide la méditation du Verbe manifesté dans le Verbe particulier à chacun des vingt-sept prophètes, suivant l'ordre du livre des *Fosûs*. Ibn'Arabî, donnant l'exemple à Haydar Amolî, n'envisage pas un instant l'histoire des prophètes comme le ferait un historien de nos jours. s'attachant à déterminer le milieu et les conditions socio-culturelles, socio-politiques, etc. Il ne le fait pas, pour la première raison qu'à ses yeux, comme aux yeux de ses semblables, ce genre de considération n'expliquerait rien du tout de ce qui est à "expliquer". La méditation du Verbe de chacun des prophètes ne décline jamais, chez lui, du niveau métaphysique. Elle est solidaire de toute sa doctrine des théophanies, des Noms divins, des individualités éternelles (*a'yân thâbita*) ou quiddités intégrales (*mâhîyât kollîya)*, bref de toute sa métaphysique de l'être.

Cette métaphysique est en effet dominée par l'idée d'épiphanies ou de théophanies successives, déterminant un rapport, qui a donné lieu à toutes sortes

leur espèce; leur espèce est limitée à leur seule individualité.

"Quant à ce qu'il en est de nous-même, nous avons également deux livres: il y a le livre dispensé d'en-haut sur nous *(al-fâ'id 'alay-nâ)* et il y a le livre émanant de nous. Quant au livre qui a été dispensé d'en-haut sur nous, ce sont les *ta'wîlât* (herméneutiques spirituelles) du saint Qorân, comprenant les sciences et doctrines divines qorâniques les plus précieuses et les plus vénérables, et rassemblant les symboles et les figures particulières au Prophète, les subtiles docrines et réalités métaphysiques mohammadiennes *(haqâ'iq mohammadîya)*, lesquelles ont leur expression fidèle dans ce que Dieu dit au sujet de ceux qui forment l'élite de ses serviteurs: J'ai préparé pour mes serviteurs les justes ce que l'œil n'a point vu,ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme. En conséquence, ce livre (nos *ta'wîlât)*[10] a reçu pour titre: Le suprême océan et la montagne culminante, livre où l'on traite de l'herméneutique spirituelle du précieux et inébranlable Livre de Dieu. Il a été disposé en sept grands volumes, pour le mettre sous les auspices des sept grands prophètes, des sept Pôles *(Aqtâb)*, des sept *Abdâl*, de sorte que nos prolégomènes forment avec la *fâtiha* un premier volume, et que chaque sixième du Qorân forme à son tour un autre volume. Ce *(tafsîr 'irfânî)* est pour nous ce que sont les *Fosûs al-hikam* par rapport au shaykh (Ibn'Arabî), et ce qu'est le Qorân par rapport au Prophète. Le plan de notre *tafsîr* est celui-ci: nous commençons par établir dix-neuf prolégomènes et diagrammes *(dawâ'ir*, cercles), les prolégomènes y étant au nombre de sept et les diagrammes au nombre de dix-neuf, en correspondance avec l'univers manifesté et l'univers spirituel[11], avec le "Livre des Ames" et le "Livre des horizons" (cf. Qorân 41/53)[12], car chacun de ces univers et de ces livres est limité à dix-neuf degrés, conformément à ce verset: Sur elle (la géhenne) se tiennent dix-neuf gardes (74/30).

"Quant au livre émanant de nous, c'est le présent commentaire (des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, le *Nass al-Nosûs*, le "Texte des Textes"), bien qu'il ne soit pas dépourvu, lui aussi, d'une certaine dispensation divine[13], car il est également une somme *(Jâmi')* de connaissances et de doctrines multiples. Il est disposé, comme nous l'avons expliqué, en vingt-sept (plus exactement vingt-huit) diagrammes et en chapitres et en sections de plusieurs catégories, subdivisées en parties et en espèces nombreuses. Il correspond pour nous (de qui émane ce commentaire) à ce qu'est le livre des *Fosûs* par rapport au Prophète (de qui émana le livre des *Fosûs)*, et il correspond aux *Fotûhât* par rapport à Ibn'Arabî (de qui émana le livre des *Fotûhât)*. Et c'est pourquoi tous deux (le livre des *Fotûhât* et notre commentaire des *Fosûs)* se présentent comme n'ayant ni pareil ni semblable, étant seuls de leur espèce; leur espèce se limite à leur seule individualité, de même que leurs deux livres (le Qorân et les *Fosûs)*. Et de même que le fondement *(asâs)* de la précellence de notre Prophète repose sur les deux livres en question (le Qorân et les *Fosûs)*, et que le fondement de la précellence du shaykh (Ibn'Arabî) repose sur les deux livres mentionnés (les *Fosûs* et les *Fotûhât)*, de même la précellence dont nous avons été favorisé est fondée sur les deux livres en question (notre commentaire spirituel du Qorân et le présent commentaire des *Fosûs)*".

le Qorân qui lui fut révélé par l'Ange et les *Fosûs* qu'il révéla à Ibn 'Arabî. C'est cette situation que médite Haydar Amolî pour en faire l'application à son propre cas.

Il y est conduit par l'éloge de Salmân Fârsî dont Ibn 'Arabî glorifie le cas dans ses *Fotûhât*. Sayyed Haydar remarque que son propre cas est à la ressemblance de celui de Salmân Fârsî. Ibn'Arabî considère que deux relations définissent le cas de Salmân[7] : il y a une relation qui lui est personnelle, et il y a une relation qu'il partage en commun avec tous les serviteurs de Dieu au cœur pur. Ces deux relations, Sayyed Haydar les médite comme également actualisées en sa propre personne. Il y en a même une supplémentaire, à laquelle il fait allusion discrètement : il est un Sayyed, dont l'ascendance garantit le lien de parenté physique et de consanguinité avec les *Ahl al-Bayt*, les membres de la famille du Prophète. Mais la relation beaucoup plus précieuse, et que la précédente ne suffirait pas à garantir, celle qui est exemplifiée dans le cas de Salmàn (*Anta minnâ*, "tu es l'un de nous"), c'est la filiation spirituelle avec les *Ahl al-Bayt*, les saints Imâms. Or, ne peuvent être admis à cette filiation qui les intègre spirituellement, en ce monde et dans l'autre, aux membres de la Famille Sainte, que les êtres purs qui sont à leur ressemblance. En ce qui le concerne, notre Sayyed estime que la grâce divine lui garantit cette filiation spirituelle par la perfection des hautes connaissances, celles des secrets du *Jabarût*, des êtres de lumière du *Malakût*, dont témoignent tous les livres et traités qu'il a composés. Le présent commentaire des *Fosûs* n'en serait-il pas déjà un témoignage suffisant?

Quant à la relation que Salmân partage avec tous ceux qui se sont consacrés exclusivement au service divin, Haydar Amolî peut en appeler au témoignage de sa vie tout entière pour attester qu'elle est réalisée en sa personne. Car depuis le temps de sa jeunesse jusqu'au présent jour, où il entreprend le commentaire des *Fosûs*, et où il entre dans la septième décennie de son âge[8], sa pensée a été tout entière tournée vers les choses divines. Toute sa vie a été consacrée à apprendre et à enseigner, à connaître et à pratiquer, à visiter les lieux saints du Prophète et des saints Imâms et à prolonger son séjour dans leur voisinage. Le fruit de tout cela, ce furent les hautes connaissances en gnose et théosophie mystique dont il a plu à Dieu de le combler.

Voilà pour la ressemblance de son cas avec le cas de Salmân Fârsî et de ses émules, "tous ceux que leur service divin exclusif ont conduit à la liberté absolue." "Mais, outre cela, il nous a été donné une ressemblance, quant aux livres, avec le Prophète et avec le shaykh (Ibn 'Arabî)[9]. Quant à la ressemblance avec le Prophète, c'est que, suivant ce que nous avons déjà expliqué, le Prophète eut deux livres : un Livre descendant sur lui et un livre émanant de lui. Le premier est le Qorân ; le second est le livre des *Fosûs*. Et nous avons montré que les deux livres sont sans pareil ni semblable, seuls de leur espèce ; leur espèce est limitée à leur seule individualité. Quand au shaykh (Ibn 'Arabî), nous avons montré qu'il eut, lui aussi, deux livres : un livre lui parvenant (*wâsil ilay-hi*) et un livre émanant de lui. Le premier, c'est le livre des *Fosûs ;* le second, ce sont les *Fotûhât*. Et nous avons encore montré que ces deux livres sont sans pareil ni semblable, seuls de

Fosûs d'Ibn 'Arabî. C'est que nous sommes ici au cœur de ce que nous avons appelé ailleurs le "phénomène du Livre", du "Livre révélé". A très grands traits, il y a ceci: le livre des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî n'est pas un livre comme les autres. C'est un livre qui lui a été révélé, au cours d'une vision en songe, par le Prophète lui-même. Le Prophète se trouve ainsi placé "entre deux livres": il ya le "livre qui descendit sur lui" (*al-nâzil 'alay-hi)*, c'est-à-dire qui lui fut révélé par l'Ange-Esprit-Saint, et c'est le Qorân. Et il y a le livre qui émana de lui (*al -sâdir min-ho)*, et qui est le livre révélé par lui à Ibn 'Arabî. A son tour, Ibn 'Arabî se trouve, lui aussi, placé "entre deux livres": celui qu'il reçut du Prophète au cours d'un songe visionnaire, et celui qui émana de lui, à savoir le monumental ouvrage intitulé "les Conquêtes spirituelles de La Mekke" (*K. al-Fotûhât al-Makkîya)*[5]. A son tour enfin, Haydar Amolî se trouve dans la même situation" entre deux livres": il y a le livre qui lui fut inspiré du Ciel, et c'est son grand commentaire spirituel du Qorân. Et il y a le livre qui émane de lui, et c'est précisément son grand commentaire des *Fosûs*, du livre révélé à Ibn 'Arabî par le Prophète.

Il y a donc une situation archétypique exemplifiée dans le cas du Prophète, dans le cas d'Ibn 'Arabî et dans celui de Haydar Amolî, chacun se trouvant situé "entre deux livres". Il est entendu que c'est à des niveaux différents que se répète le cas de l' "entre deux", puisque dans le cas du Prophète le livre reçu est le Livre divin communiqué par l'Ange-Esprit-Saint, tandis que dans le cas d'Ibn 'Arabî, le livre reçu est le livre communiqué par le Prophète. Quant à Haydar Amolî, il se trouve placé entre ses deux commentaires: celui du Qorân et celui des *Fosûs*. Il reste que la compréhension réelle de livres comme le Qorân et les *Fosûs* nécessite une démarche de la pensée ayant dans les deux cas quelque chose de commun: il y faut non pas une construction dialectique mais une herméneutique, c'est-à-dire qu'il faut en faire éclore tous les sens aux différents niveaux de l'être et de la conscience. C'est pourquoi Sayyed Haydar insistera sur le schéma commun à son herméneutique spirituelle du Qorân et à son herméneutique du livre des *Fosûs*. La situation présente pour la phénoménologie religieuse un intérêt tel qu'il nous faut rappeler comment, d'une part, Ibn 'Arabî explique la naissance de son livre des *Fosûs*, et comment, d'autre part, Haydar Amolî conçoit le commentaire qu'on lui a demandé d'écrire sur ce livre. Reportons-nous donc aux textes.

Ibn 'Arabî présente ainsi son livre: "J'eus la vision de l'Envoyé de Dieu... le dixième jour du mois de Moharram de l'année 627h (1230 A.D.), à Damas[6]. Dans la main du Prophète il y avait un livre. Il me dit: ce livre, ce sont les gemmes des sagesses (*fosûs al-hikam)*. Prends-le. Fais-le connaître aux hommes pour qu'ils en tirent profit." Ce livre est donc déjà en lui-même un événement visionnaire, présupposant, certes, toute l'expérience spéculative et mystique accumulée par l'auteur au cours de sa vie. Ibn 'Arabî était alors établi à Damas depuis l'an 620 h., après avoir fait le tour du monde islamique, d'Occident en Orient, pendant une quarantaine d'années. En 627 h. il avait environ soixante-dix ans. Il devait mourir paisiblement une dizaine d'années plus tard (638/1240). A partir de cette donnée visionnaire, se détermine la situation du Prophète "entre deux livres":

ans; elle sera tout entière absorbée par la composition d'une œuvre immense. De cette œuvre, nous avons pu reconstituer, d'après les indications mêmes de l'auteur, quelque 35 titres référant à des œuvres écrites tantôt en persan, tantôt en arabe. Nous n'avons encore retrouvé aucun manuscrit des œuvres écrites en persan. Quant aux œuvres arabes, nous n'avons encore retrouvé que les manuscrits de quelques-unes d'entre elles, les plus importantes, il est vrai, par le contenu et par le volume. Aussi attendons-nous toujours une réponse à l'appel que nous adressions, à la fin de notre introduction, aux bibliothécaires et aux propriétaires de collections privées.

Dans l'ensemble de cette bibliographie, trois grandes œuvres ressortent par leurs dimensions et leur importance majeure: 1) Le *Jâmi' al -asrâr* (n° 7 de la bibliographie, publié dans le vol. 16 de la présente collection). 2) Le grand commentaire théosophique et mystique du Qorân, en sept grands volumes, intitulé *al-Mohît al-a'zam* ("le suprême océan"), dont un volume nous a été accessible jusqu'ici (n° 30 de la bibliographie). 3) Le *Nass al-Nosûs,* le "Texte des Textes" dont nous présentons ici les Prolégomènes[3].

Ces trois œuvres monumentales suffiraient déjà pour signaler l'importance de l'œuvre de Haydar Amolî à l'attention de l'historien de la pensée philosophique, théologique et théosophique de l'Islam shî'ite. Il faudra peut-être quelque temps encore pour que tout le monde s'en aperçoive, comme il arrive chaque fois que l'apparition ou la réapparition d'une œuvre vient bousculer les catégories et représentions passées dans la routine. Certain compte-rendu du *Jâmi' al-asrâr* en a parlé comme d'une œuvre d'un "auteur secondaire". On nous dira peut-être qu'un tel point de vue est lui-même tout à fait secondaire; certes, mais il est affligeant, comme est affligeante toute opinion passant à côté de la question. En revanche, la rapidité avec laquelle la métaphysique de l'être, exposée dans le même ouvrage, fit l'objet d'une thèse, nous atteste que son importance retient dès maintenant l'attention des philosophes[4].

Mieux que tout ce que nous pourrions dire concernant cette œuvre, en la situant sur la ligne évolutive qu'est habituée à construire, plus ou moins fictivement, la conscience historique, nous apparaît caractéristique et décisive la manière dont se situe Haydar Amolî lui-même. A la différence d'un auteur ou d'un philosophe de nos jours, Sayyed Haydar prend conscience de son *situs* personnel, non pas en recourant aux coordonnées historiques qui nous sont familières, mais en se définissant dans son rapport métaphysique avec le monde suprasensible et les figures qui peuplent celui-ci. C'est une histoire métaphysique, non pas une histoire empirique, parce que les événements vraiment réels et réellement vrais se passent, non pas dans le monde visible, mais dans le *Malakût*. Ici toute critique historique perd ses droits, et toute critique psychologique est inopérante. Si nous voulons comprendre, il nous faut accueillir intégralement le témoignage de Haydar Amolî lui-même, voir avec lui ce qui s'est montré à lui, et tel que cela s'est montré à lui, bref procéder rigoureusement en phénoménologue.

A cette condition, nous pourrons comprendre et valoriser le lien qu'il établit entre son grand commentaire ésotérique du Qorân et son commentaire des

Osman Yahia et à moi-même, que la publication de ces Prolégomènes s'imposait d'urgence et d'un double point de vue: parce qu'ils constituent à eux seuls une œuvre qui se suffit à soi-même, et parce que la connaissance de cette œuvre est indispensable pour une représentation adéquate de la pensée et de la spiritualité islamiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours, plus spécialement de la philosophie et de la spiritualité shî'ites ou imâmites.

La conception d'une histoire de la philosophie islamique s'arrêtant avec la mort d'Averroës (1198), voire avec celle d'Ibn Khaldûn, est définitivement dépassée. Nous avons esquissé ailleurs comment les siècles qui ont suivi, ont été dominés et stimulés par deux grands faits: l'œuvre d'Ibn 'Arabî d'une part, celle de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* d'autre part, rapatriant en Iran islamisé la sagesse des théosophes de l'ancienne Perse, amplifiée par l'apport de l'hermétisme et du néoplatonisme[1]. Sans doute, les courants de pensée issus de l'un et de l'autre bousculent-ils la conception étroite que certains esprits, en Occident, trop fidèles héritiers de l'*Aufklärung,* tendent à se faire de la philosophie. Il y aura occasion de le redire encore, en rappelant la longue série des commentaires où s'est manifestée, au cours des siècles, l'influence insigne d'Ibn 'Arabî.

Son commentaire des *Fosûs,* ce "Texte des Textes" dont le titre suggère qu'il s'agit bien, dans la pensée de l'auteur, d'un sommet de la pensée et de la spiritualité, est le troisième des ouvrages de Sayyed Haydar Âmolî appelés à figurer dans notre "Bibliothèque Iranienne", laquelle a largement fait place à la "littérature iranienne de langue arabe", *lingua arabica mente persica.*

Un précédent volume (vol. 16 de la présente collection) contenait deux importants traités de lui, d'inégale longueur: le *Jâmi' al-Asrâr,* qui est une Somme de philosophie shî'ite, et le "Traité de la connaissance de l'être". A cette occasion, M. Osman Yahia et moi-même, avions pu tenter, d'après les renseignements que nous fournit Haydar Âmolî lui-même, une première reconstitution de sa biographie et de sa bibliographie. Nous rappelons ici l'une et l'autre à grands traits.[2]

La biographie de Sayyed Haydar illustre de façon exemplaire certain type de spirituel iranien shî'ite. Né en 720/1320 à Amol, dans le Tabarestan, au sud de la mer Caspienne, Sayyed Haydar appartient à une grande famille de Sayyeds; aussi bien la population de Amol était-elle presque entièrement shî'ite depuis les origines. Jeunesse comblée; après avoir accompli le cycle de ses études en divers lieux de l'Iran, notre Sayyed revient à Amol, à l'âge d'environ vingt-cinq ans. Le souverain régnant du Tabarestan, le roi Fakhroddîn Hasan, l'admet au nombre de ses familiers et finalement fait de lui son ministre. A l'âge de trente ans, Sayyed Haydar passe par une profonde crise spirituelle, dont son autobiographie nous a laissé un récit à la fois discret et pathétique. Renonçant à tous les espoirs d'une magnifique carrière, rompant les liens qui l'attachaient à sa famille et à une brillante société d'amis, notre Sayyed revêt une *khirqa* (manteau) de soufi, et va s'établir aux lieux saints shî'ites en Iraq (750 et 751h.). A la période iranienne de sa vie succède la période iraqienne, qui devait durer plus de trente

LE TEXTE DES TEXTES

INTRODUCTION

I

L'OEUVRE D'IBN'ARABI COMMENTEE PAR HAYDAR AMOLI

L'œuvre que nous présentons ici en édition *princeps*, ne constitue que les *Prolégomènes* du très vaste commentaire consacré par Sayyed Haydar Âmolî à un ouvrage d'Ibn 'Arabî, le *Kitâb Fosûs al-hikam*, qui, depuis plus de sept siècles, n'a cessé d'être lu,relu et médité, par les spirituels de l'Islam. Ces Prolégomènes forment une "Somme" de théosophie mystique qui se suffit à elle-même. Quant à l'œuvre elle-même, Haydar Amolî l'a intitulée "le Texte des Textes" *(Nass al-nosûs)*, pour montrer simultanément l'importance qu'il attachait au texte original d'Ibn 'Arabî et au commentaire qu'il lui consacre. La raison nous en apparaîtra bientôt.

Cependant, si nous entreprenions de publier intégralement ce vaste commentaire, il n'y faudrait pas moins de quatre ou cinq volumes de la même taille que le présent volume. Ne s'en étonnera pas quiconque a éprouvé l'extrême concision, la densité allusive, des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, qui fut peut-être le plus grand théosophe visionnaire de tous les temps. Les *Fosûs* sont un *compendium* dans lequel, à la fin de sa vie, Ibn 'Arabî a condensé toute sa doctrine, sa théosophie prophétique et son expérience spirituelle. En outre, au témoignage intime du *Shaykh al-Akbar*, ce livre avait une origine visionnaire qui le mettait hors de comparaison avec tout autre.

C'est pourquoi, certains commentateurs, Dâwûd Qaysarî par exemple, ont fait précéder leur commentaire de prolégomènes dont la vertu est de constituer non seulement l'introduction indispensable, mais une sorte de Somme récapitulative. Ainsi a fait à son tour Haydar Âmolî, mais il nous donne aussi beaucoup plus. Ses prolégomènes et son commentaire offrent en effet l'intérêt d'être conçus du point de vue de la gnose shî'ite *('irfân shî'î)*. Ils nous montrent jusqu'à quelle limite les gnostiques shî'ites ont retrouvé leur propre bien chez Ibn 'Arabî; c'est un document d'importance majeure quant à l'intégration d'Ibn 'Arabî à la théosophie du shî'isme duodécimain. Aussi nous est-il apparu, à M.

Cet ouvrage est publié avec l'aide
du Comité des Publications scientifiques
des Etablissements français à l'étranger

Sayyed HAYDAR AMOLI

(VIII^e/XIV^e siècle)

LE TEXTE DES TEXTES

(NASS AL-NOSUS)

Commentaire des « Fosûs al-hikam » d'Ibn 'Arabî

✱

LES PROLEGOMENES

Publiés avec une double Introduction

et un quintuple index

par

Henry CORBIN et **Osman YAHIA**

Professeur à l'Ecole
des Hautes-Etudes (Sorbonne)
(Section des Sciences Religieuses)

Maître de recherche
au Centre National
de la Recherche Scientifique

Tome I^er

Texte et double Introduction

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DE RECHERCHE
B. P. 1570

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice
(VI^e)

1975

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

(Dir. H. CORBIN)

PUBLIEE PAR LE DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN DE RECHERCHE

Vol. 22[1]

TEHERAN
IMPRIMERIE DU MINISTERE DE L'INFORMATION

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. H. Corbin
22
1

Sayyed HAYDAR AMOLI

(VIII^e/XIV^e siècle)

LE TEXTE DES TEXTES

(NASS AL-NOSUS)

Commentaire des « Fosûs al-hikam » d'Ibn 'Arabî

*

LES PROLEGOMENES

Publiés avec une double Introduction
et un quintuple index
par

Henry CORBIN
Professeur à l'Ecole
des Hautes-Etudes (Sorbonne)
(Section des Sciences Religieuses)

et

Osman YAHIA
Maître de recherche
au Centre National
de la Recherche Scientifique

Tome I^er
Texte et double Introduction

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DE RECHERCHE
B. P. 1570

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice
(VI^e)

1975